تقریر ترمذی شریف

المسمّٰی بہٖ

دروسِ مدنیہ

از افادات

قدوۃ العارفین رأس المحدثین شیخ الاسلام

حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

جمع و ترتیب

حضرت مولانا مفتی سید مشہود حسن صاحب حسنی قاسمی

شیخ الحدیث مدرسہ امینیہ دہلی

مکتبہ غفوریہ عاصمیہ

گلستان 99 جمشید روڈ نمبر 1 کراچی

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

تقریر ترمذی شریف

المسمّٰی بہ

دروسِ مدنیہ

جلد اوّل

از افادات

قدوۃ المحدثین سراج العارفین شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ

شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند

جمع و ترتیب

حضرت مولانا مفتی سید مشہود حسن صاحب بخاری قادری

شیخ الحدیث مدرسہ امینیہ دہلی

مکتبہ غفوریہ عاصمیہ

"گلستان"

۹۹ ۔ جمشید روڈ نمبر ۲ کراچی پاکستان

فہرست

(۱)

حضرت مولانا الحاج الحافظ القاری سید ارشد صاحب مدنی مدظلہ — استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دار العلوم دیوبند ضلع سہارنپور

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

"حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دار العلوم دیوبند سے متعلق ہے اس کو دیکھنے والے اس سے استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ میں ہے اور جس کو حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب امروہوی زید مجدہم نے بہت محنت سے دوران درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔"

حضرت مولانا مشہود حسن صاحب امروہوی جیسے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم و بیش بیس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت و تحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے یقین کامل ہے کہ ان شاء اللہ مولانا سید مشہود حسن صاحب زید مجدہم کی یہ پیش کش معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

ارشد مدنی

ے حضرت مولانا سید ارشد مدنی خلف الصدق شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی جس تحریر کا یہ اقتباس ہے وہ پوری تحریر کتاب کے آخر میں شامل ہے جس کے اندر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اور تعلیمی زندگی کے حالات کو نہایت دلچسپ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

پوری تحریر صفحہ [illegible] پر ملاحظہ کیجئے۔

تقریظ

(از)

عمدۃ المحدثین حضرت مولانا المولوی نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ! امام ابو عیسیٰ ترمذیؒ کی کتاب جامع ترمذی صحاح ستہ میں اپنی منفرد خصوصیات کے پیش نظر نہایت اہم کتاب تسلیم کی گئی ہے کیونکہ ترمذی سے پہلے حدیث پاک کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں انھیں دو قسم کا حامل کہا جاسکتا ہے بعض کتابوں میں حدیث پاک کے ساتھ فقہاء کے اقوال جمع کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا جیسے امام مالکؒ کی "موطا" اور سفیان ثوریؒ کی "جامع" اور دوسری قسم کی کتابوں میں علل احادیث اور رجال حدیث سے متعلق مباحث کے بیان کا التزام ہوتا تھا جیسے علی بن مدینی کی کتاب العلل۔

جب امام ترمذی کا عہد آفتاب نصف النہار پر آیا تو ان سے دونوں طرح کے مباحث پر مشتمل کتاب تصنیف کرنے کی درخواست کی گئی چونکہ یہ ایک نیا انداز اختیار کرنے کی دعوت تھی اس لئے امام ترمذی کو اس پر عمل کرنے میں تامل رہا پھر انھوں نے یہ خیال فرماتے ہوئے درخواست کو منظور فرمالیا کہ جیسے ان سے پہلے حدیث کی خدمت کرنے والوں نے طرز جدید اختیار کیا تھا انھیں بھی افادیت کے پیش نظر اس کو قبول کرلینا چاہئے۔

امام ترمذی کا منشا یہ تھا کہ جس طرح تدوین حدیث کی ابتدا کے زمانہ میں محدثین کی توجہ صرف احادیث جمع کرنے کی طرف مبذول رہتی تھی لیکن بعد میں آنے والے محدثین نے حدیث پاک کے ساتھ صرف اقوال فقہاء یا صرف علل حدیث کو جمع کرنے کا طرز جدید اختیار کیا جس سے بہت فائدہ ہوا، اسی طرح اگر ترمذی بھی درخواست کے مطابق اقوال فقہاء اور علل احادیث کو یکجا کرنے کا طرز جدید اختیار کرلیں تو امید ہے کہ اس سے بھی طلبہ کو فائدہ ہوگا۔ امام ترمذی خود ارشاد فرماتے ہیں:
وانما حملنا على ما بينا في هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الاحاديث لانا سئلنا عن ذلك فلم نفعله زمانا ثم فعلناه لما رجونا فيه من منفعة الناس لانا قد وجدنا

غیر واحد من الائمة تکلفوا من التصنیف مالم یسبقوا الیہ ..... صنفوا نفع اللہ
فی ذلک منفعة کثیرة ولهم بذلک الثواب الجزیل عند اللہ لما نفع اللہ المسلمین
بہ فبهم القدوة فیما صنفوا۔ (ترمذی ص ۲۳۵ ج ۲)

چنانچہ حقیقت ہے کہ امام ترمذیؒ کی امید کے مطابق تصنیف میں یہ نیا اعزاز اختیار کرنے سے اہل علم کو زبردست فائدہ ہوا اور ہر زمانہ میں ان کی کتاب اسی جامعیت کے سبب بے نظیر تسلیم کی گئی۔ دارالعلوم دیوبند میں بھی اسی جامعیت اور مذاہب فقہاء کے بیان کے سبب ترمذی شریف کا درس بڑی اہمیت اور خصوصی توجہات کا حامل رہا اور اسی لئے روز تاسیس سے ماضی قریب تک ترمذی شریف کا سبق دارالعلوم کے صدر مدرس یا شیخ الحدیث سے متعلق رہا۔ جس زمانہ میں ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہٗ سے متعلق تھی تو وہ بھی ماضی کی تابناک علمی روایات کے مطابق اس کے درس کو پورا اہتمام فرماتے تھے۔ فقہاء کے مذاہب کی تفصیلات، رجال حدیث کے احوال اور علل احادیث سے متعلق علمی مباحث، پھر تمام مباحث سے متعلق دلائل، پھر قول راجح کی تائید و ترجیح سے متعلق کتنے ہی مضامین زیر بحث آتے۔

دارالعلوم کی قدیم روایات کے مطابق کتنے ہی طلباء ان افادات کو دوران درس ضبط کرنے کی کوشش کرتے۔ محترم المقام جناب مولانا سید مشہود حسن صاحب امروہوی زید مجدہم بھی پابندی کے ساتھ ان افادات کو قید تحریر میں لاتے تھے اور نہایت مسرت کی بات ہے کہ وہ ان افادات علمیہ کی ترتیب کا کام اس وقت انجام دے رہے ہیں جبکہ وہ خود ایک بالغ نظر عالم ہیں۔ درس حدیث پاک کی کتابوں کی تدریس کا ایک طویل تجربہ ان کا رہنما ہے اور اس طرح یہ توقع بجا طور پر کی جا سکتی ہے کہ امالی درس کو قلم بند کرتے وقت جو طالب علمانہ فروگذاشتیں ہو سکتی ہیں ان شاء اللہ ترتیب کے وقت ان کا تدارک ہو جائے گا۔

راقم بھی چونکہ حضرت شیخ الاسلامؒ کے تلامذہ میں ہے اس لئے فطری محبت کے ساتھ متمنی ہے کہ موصوف کی اس کوشش کا علماء و طلبہ کے حلقوں میں اس کے شایان شان استقبال کیا جائے اور پروردگار عالم اپنے فضل و کرم سے دنیا و آخرت میں اس کوشش کو شرف قبول عطا کرے۔ آمین!

نعمت اللہ اعظمی — خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ

(از) محدّث جلیل حضرت مولٰنا مفتی سعید احمد صاحب دامت برکاتہم پالن پوری، محدّث دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَنْزَلَ الْفُرْقَانَ فَاَنَارَ بِهٖ سُبُلَ السَّلَامِ وَاَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ رَءُوْفًا رَحِيْمًا فَاَوْضَحَ بِهٖ مَعَالِمَ الْاِسْلَامِ وَجَعَلَ اُمَّتَهٗ خَيْرَ الْاُمَمِ فَهَدٰی بِهِمُ النَّاسَ اِلَی الطَّرِيْقِ الْاَمَمِ اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلٰی صَفِيِّكَ وَحَبِيْبِكَ مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَعَلٰی تَابِعِيْهِمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاَيَّامِ اَمَّا بَعْدُ: یہ "دروسِ مدنیہ" ہیں جو شیخ العرب والعجم، شیخ الاسلام حضرت اقدس مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرّہٗ وبرّد اللہ مضجعہٗ (شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند) نے ازھر الھند دارالعلوم دیوبند میں دیئے ہیں ترمذی شریف کے ان دروس کو اُن کے تلمیذ ارشد حضرت العلامہ مولانا سید مشہود حسن صاحب حسنی دامت برکاتہم (محدّث مدرسہ امینیہ دہلی) نے ضبط کیا ہے۔ زمانۂ تحریر ۱۳۶۸،۶۹ھ ہے۔ پچاس سال تک یہ گنج گرانمایہ شاگرد کے پاس محفوظ رہا اور وہی اس خوانِ یغما سے استفادہ کرتے رہے۔ اب موصوف نے یہ سوغات وقفِ عام کردی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو دارین میں بہترین صلہ عطا فرمائے اور اُمّت کو اس سے فیضیاب فرمائے۔ آمین۔

حضرت شیخ الاسلام کا مختصر تعارف

شیخ الاسلام حضرت مدنی نوّر اللہ مرقدہٗ ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء میں ضلع فیض آباد (یوپی) کی مشہور بستی "ٹانڈہ" میں پیدا ہوئے۔ ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸ء میں دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہوئے اور اسی سال مدینہ منوّرہ تشریف لے گئے اور وہاں مسجد نبوی میں درس دینا شروع فرمایا۔ ۱۳۳۵ھ/۱۹۱۶ء میں اپنے اُستاذ حضرت اقدس شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرّہٗ کے ہمراہ گرفتار ہوکر مالٹا چلے گئے۔ وہاں تین برس سات ماہ اسیر رہ کر ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں رہا ہوکر ہندوستان مراجعت فرمائی ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء میں حضرت شیخ الہند قدس سرّہٗ کی وفات ہوئی تو آپ کو ان کا جانشین چنا گیا۔ آپ نے ہندوستان کی تحریکِ آزادی

کی زمام سنبھالی۔ ۱۳۴۱ھ میں سات ماہ کلکتہ میں درسِ حدیث دیا۔ پھر ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء سے ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء تک سلہٹ (آسام، اب بنگلہ دیش) میں تدریسی خدمات انجام دیں اور مسلمانوں کی اصلاح و تربیت کا کام کیا، اور ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء سے ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء تک اکتیس برس دارالعلوم دیوبند میں شیخ الحدیث اور صدر المدرسین رہے۔ آپ کے زمانے کے فضلائے دارالعلوم دیوبند کی تعداد تقریباً چار ہزار ہے۔

۱۳۱۹ھ/۱۹۰۱ء میں آپ کو قطبِ عالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہٗ (متوفی ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء) نے خلافت و اجازت سے سرفراز فرمایا۔ آپ کے متوسلین کی تعداد حدِ شمار سے باہر ہے اور خلفاء کی تعداد ۱۶۶ ہے۔

۱۲ جمادی الاولیٰ ۱۳۷۷ھ مطابق ۵ دسمبر ۱۹۵۷ء بروز پنجشنبہ بعمر ۸۲ سال دیوبند میں وفات پائی اور بابِ مزارِ قاسمی میں آسودۂ خواب ہیں۔ اللّٰھم اغفر لہٗ وارحمہٗ واجعل آخرتہٗ خیرٌ من الاولیٰ واجعل مأواہ جنۃ الفردوس برحمتک یا ارحم الراحمین۔ (آمین)

جامع شخصیت

حضرت شیخ الاسلام جامع کمالات شخصیت کے مالک تھے۔ علمی کمال اس سے عیاں ہے کہ آپ نے امام العصر علامہ کشمیری قدس سرہٗ کی جگہ سنبھالی تھی مگر طلبہ کو کوئی خلا محسوس نہ ہوا تھا۔ فنون پر اتنی گہری نظر تھی کہ حضرت شاہ صاحب کے شیدائی سرپھرے طلبہ نے آپ کو بند کرنے کی ہر چند کوشش کی تھی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے تھے۔ درس و مدرسہ کے مطالعہ سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ درس میں جب کسی بھی فن کا مسئلہ زیر بحث آجاتا تو آپ اس کو ما لہٗ و ما علیہ کے ساتھ بیان فرماتے تھے اور باطنی کمالات کا تو کوئی ٹھکانہ ہی نہیں تھا۔ علاوہ ازیں بے شمار محاسن اعمال اور بے انتہا محاسن اخلاق و کردار سے مزین تھے۔ آپ بیک وقت ازہرِ ہند دارالعلوم دیوبند کی مسندِ صدارت پر متمکن تھے۔ بخاری شریف و ترمذی شریف کا بے نظیر درس دیتے تھے۔ تحریکِ آزادی کے عظیم قائد اور جمعیت علمائے ہند کے صدر تھے۔ سلوک و تصوف میں قطبِ زماں تھے۔ اخلاص کے پیکر تھے۔ تواضع و انکساری کے مجسمہ تھے۔ عفو و درگزر طبیعتِ ثانیہ بنی ہوئی تھی اور بے نظیر مروت کے مالک تھے ؎

ولیس علی اللہ بمستنکر ۔۔۔ ان یجمع العالم فی واحد

تدریس حدیث کا طرز

شیخ الطائفہ حجۃ اللہ فی الارض حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدّث دہلوی قدس سرہٗ (ولادت ۱۱۱۴ھ/۱۷۰۲ء وفات ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۳ء) نے انفاس العارفین میں حضرت شیخ حسن عُجیمی رحمہ اللہ کے حالات بیان کرتے ہوئے درس حدیث کے تین طریقے بیان کئے ہیں، جو علمائے حرمین شریفین میں رائج تھے۔ وہ تین طریقے یہ ہیں:
(۱) سَرد کا طریقہ (۲) بحث وحل کا طریقہ (۳) امعان وتعمق کا طریقہ سَرد کا مطلب یہ ہے کہ بس روایات صحت کے ساتھ پڑھ لی جائیں خواہ اُستاذ پڑھے یا طالب علم اور لغوی، فقہی مباحث سے اور اسمائے رجال سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ اگر طالب علم کوئی بات دریافت کرے تو بتادی جائے ورنہ سمجھتے ہوئے مسلسل عبارت خوانی کی جائے ـــــ یہ طریقہ صاحبانِ علم وفضل کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ علّامہ فیروزآبادی صاحبِ قاموس نے صحیح مسلم شریف اپنے اُستاذ ابن جَہبَل سے تین دن میں پڑھی ہے۔ علّامہ ابوالفضل عراقی رحمۃ اللہ نے مسلم شریف چھ مجلسوں میں پوری کی ہے۔ خطیب بغدادی رحمہ اللہ نے بخاری شریف تین مجلسوں میں پوری پڑھی ہے۔ علّامہ حافظ ابنِ حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے بخاری شریف چالیس گھنٹوں میں، مسلم شریف پانچ مجلسوں میں، ابنِ ماجہ چار مجلسوں میں اور نسائی شریف دس مجلسوں میں پڑھی ہے اور معجم طبرانی صغیر جس میں پندرہ سو حدیثیں ہیں صرف ایک مجلس میں پڑھی ہے۔ یہ تمام واقعات علّامہ جمالُ الدین قاسمی رحمۃ اللہ نے قواعد التحدیث ص۲۶۲ میں بیان کئے ہیں اور خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدّث دہلوی رحمۃ اللہ نے موطا امام مالک شیخ وفداللہ مکی رحمۃ اللہ سے چار مجلسوں میں پڑھی ہے اور مجھ سے ایک تونسی عالم شیخ یونس نے اور ایک سوڈانی فاضل عوض الکریم نے موطا امام مالک مکمل تین دن میں سمجھ کر پڑھی ہے۔ بحث وحل کا مطلب یہ ہے کہ روایات پڑھتے ہوئے مشکل الفاظ کی تشریح کی جائے، مغلق تراکیب کی وضاحت کی جائے اور ارشادِ نبوی کا مدعیٰ سمجھایا جائے، جن رُوات کا تذکرہ کم آتا ہے اُن کا تعارف پیش کیا جائے اور کوئی سوال یا اشکال پیدا ہوتا ہوا نظر آئے تو اس کا جواب دیا جائے ـــــ یہ طریقہ مبتدی اور متوسط درجہ کے طلبہ کے لئے مفید ہے۔ امعان وتعمق کا مطلب یہ ہے کہ ہر حدیث کے مالہٗ وماعلیہ پر کلام کیا جائے تمام متعلقہ ابحاث کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا جائے، مسائل فقہیہ کا استنباط کیا جائے اور

مجتہدین کی آراء ذکر کی جائیں اور ان کے مستدلات بتلائے جائیں موافق و مخالف روایات کی وجوہ ترجیح ذکر کی جائیں نیز مدارک اجتہاد پر کلام کیا جائے کہ مجتہدین میں اختلافات کی بنیاد کیا ہے غرض تحقیق کا کوئی گوشہ تشنہ نہ چھوڑا جائے — یہ طریقہ فن میں گیرائی اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے متعین کیا گیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند اور درس حدیث شریف

دارالعلوم دیوبند اور اس کے نہج پر چلنے والے مدارس و جامعات میں حدیث شریف تینوں طریقوں سے پڑھائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے مشکوٰۃ شریف بحث و حل کرکے پڑھائی جاتی ہے۔ خطیب تبریزی رحمۃ اللہ علیہ کی اس بابرکت کتاب میں احادیث کا بڑا ذخیرہ جمع ہوگیا ہے۔ یہ کتاب پڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے استاذ عبارت کی تصحیح کرے پھر ضروری لغات اور نحوی تراکیب بیان کرے پھر سلیس ترجمہ کرکے مختصر جامع الفاظ میں مراد نبوی واضح کرے اگر حدیث میں کوئی فقہی مسئلہ ہو تو اس کو اختصار کے ساتھ بیان کرے اور مسئلہ اختلافی ہو تو ضروری اختلاف بیان کرے اور قوی قیاس ذکر کرے تاکہ طالب علم کے لئے عمل کی راہ ہموار ہو۔ اس طرح مکمل کتاب یکساں طور پر بحث و حل کے طریقے سے پوری کی جائے۔ پھر دورۂ حدیث شریف میں درس حدیث کے تینوں طریقے جمع کئے جاتے تھے۔ بعض کتابیں صرف سرداً پڑھائی جاتی تھیں اور بعض امعان و تعمق کے ساتھ۔ مگر نصف سال کے بعد طرز بدل دیا جاتا تھا اور بحث و حل پر اکتفا کیا جاتا تھا بلکہ بالکل آخیر سال میں وہی کتابیں سرداً پوری کی جاتی تھیں علاوہ ازیں امعان و تعمق میں بھی مضامین کی تقسیم ملحوظ رکھی جاتی تھی۔ حضرت شیخ الاسلام قدس سرہٗ نے صحاح ستہ کی تدریس کا طریقہ یہ بیان کیا ہے:۔

"چونکہ فقہی مباحث ترمذی شریف میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری شریف میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابوداؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے باقی مسندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے۔ مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں صرف الفاظ حدیث مقصود ہوتا ہے۔"

(اردو کی مذہبی صحافت)

صحاح ستہ میں ترمذی کا مقام

صحت کے اعتبار سے ترمذی شریف پانچویں نمبر پر ہے
سب سے اونچا درجہ صحیحین کا ہے، اس کے بعد نسائی
شریف کا پھر سنن ابی داؤد کا، پانچواں مرتبہ ترمذی کا اور چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے (ص[illegible]) بلکہ بعض
عرب علماء تو صحاح ستہ کہنا ہی درست نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں اصل میں بر حقیقت تعبیر کتب ستہ ہے
ان کی دلیل یہ ہے کہ "صحیح" تو ان میں سے صرف دو کتابیں ہیں جن کو صحیحین کہا جاتا ہے باقی چار کتابوں
میں صحت کا التزام نہیں ہے، ان میں ہر طرح کی حدیثیں ہیں اگرچہ ان کے مؤلفین نے ضعف وغیرہ علل
قادحہ کو بیان کر دیا ہے مگر بہرحال ان کی تمام حدیثیں صحیح نہیں ہیں۔

سمرقند میں ایک سیمینار میں میں نے شرط الامام البخاری فی صحیحہ کے موضوع
پر ایک مقالہ پیش کیا تھا، اس میں صحاح ستہ کی اصطلاح استعمال کی تھی تو شیخ محمود طحان نے بوقت مناقشہ
بھی اعتراض کیا تھا کہ صحاح ستہ کہنا درست نہیں ہے کتب ستہ کہنا چاہیے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ
یہ ہمارے دیار کی اصطلاح ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح (اصطلاح میں مناقشہ اور جھگڑا نہیں
ہونا چاہیے) چنانچہ موصوف نے اپنی عالی ظرفی سے خاموشی اختیار فرمالی تھی۔

علاوہ ازیں تغلیباً بھی صحاح ستہ کہنا درست ہے کیونکہ زیادہ تر احادیث سنن اربعہ کی صحیح
ہیں اور نفع اور فوائد کے لحاظ سے ترمذی شریف کو صحیحین پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ شیخ الاسلام ابو اسمٰعیل
ہروی رحمۃ اللہ کا ارشاد ہے کہ:۔

جامع الترمذی انفع من کتاب البخاری
ومسلم لانهما لا یقف علی الفائدة
منهما الا المتبحر العالم والجامع یصل
الی فائدته کل احد۔

جامع ترمذی، بخاری شریف اور مسلم شریف سے
بھی زیادہ نافع ہے کیونکہ صحیحین سے صرف متبحر
عالم ہی استفادہ کر سکتا ہے اور جامع ترمذی
سے ہر کوئی استفادہ کر سکتا ہے۔

(سیر اعلام النبلاء ص۲۷۷ ج ۱۳)

اور خود امام ترمذی رحمۃ اللہ کا ارشاد ہے کہ
میں نے یہ کتاب لکھ کر حجاز، عراق اور خراسان کے علماء کی خدمت میں

پیش کی سب نے اس کو پسند کیا، وہ جس کے گھر میں یہ کتاب ہے گویا اس
کے گھر میں نبی بقید حیات ہے۔ (تذکرۃ الحفاظ ص۶۳۴ جلد ۲)

اسی وجہ سے مدارس وجامعات میں تدریس کے اعتبار سے جو اہمیت ترمذی شریف کو حاصل ہے وہ کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے۔

سنن ترمذی کی خصوصیات

حضرت شیخ الاسلام قدس سرہٗ نے سنن ترمذی کی درج ذیل خصوصیات بیان فرمائی ہیں:۔

(۱) ہر حدیث کا درجہ بتایا ہے کہ وہ "صحیح" ہے یا "حسن" ہے یا "غریب" ہے یا "ضعیف" ہے جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آجاتی ہے۔

(۲) رُوات کی جرح وتعدیل کی گئی ہے۔ راوی میں اگر کوئی ضعف یا کمزوری ہوتی ہے تو اس کو واضح کرتے ہیں، اسی طرح جن رُوات کی تعدیل وتوثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔

(۳) نادر اور قلیل الاستعمال الفاظ کی تشریح کرتے ہیں۔

(۴) مجتہدینِ اُمت میں اختلاف ہوا ہو تو ان کو ذکر فرماتے ہیں اور بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر فرماتے ہیں۔

(۵) احادیث میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہو تو اس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

(۶) باب میں ایک حدیث ذکر کرکے اس کے تمام متابعات وشواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کرتے ہیں، "وفی الباب" میں ان روایات کی طرف اشارہ کرکے تکرار سے بچ جاتے ہیں۔

(۷) ائمہ اربعہ کے مذاہب ذکر کرکے دلائل بھی پیش کرتے ہیں اور بعض معرکۃ الآراء مسائل میں مستقل ابواب قائم کرتے ہیں، وہ ہر باب میں ایک

طرف کی رائے اور اُس کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

(۸) حدیث کے بارے میں یہ بھی بتاتے ہیں کہ وہ معمول بہ ہے یا متروک العمل ہے۔

(۹) راوی اگر نام کے ساتھ مذکور ہو تو عند الضرورت اس کی کنیت ذکر کرتے ہیں اور اگر کنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کرتے ہیں۔"

(ماخوذ از "دروس مدنیہ" صفحہ ۱۵ تا ۱۲)

حضرت شیخ الاسلام اور درس ترمذی

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری قدس سرہٗ (ولادت ۱۲۹۲ھ وفات ۱۳۵۲ھ) کی دار العلوم دیوبند سے علیحدگی کے بعد اس عظیم الشان درسگاہ کے شیخ الحدیث کے منصب جلیل کے لئے نگاہِ انتخاب حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہٗ پر پڑی۔ آپ نے بخاری شریف اور ترمذی شریف کا درس شروع فرمایا۔ ترمذی شریف میں آپ مسائل فقہیہ پر مفصل و مدلل کلام فرماتے تھے بلکہ نحو و صرف، کلام و بلاغت، فقہ حدیث اور حکمتِ شریعہ کے ایسے ایسے حقائق واشگاف فرماتے تھے کہ عقل دنگ رہ جاتی تھی۔ اسی کتاب کے صفحہ ۱۳ پر قراءۃ کی ترکیب صفحہ ۲۳ پر تشبیہ اور اس کی اقسام صفحہ ۲۳ پر صُنابحی کی تحقیق صفحہ ۳۰ پر فاقد الطہورین کا مسئلہ صفحہ ۳۷ پر یہ بحث کہ موجب حدث انزو نجاست ہے اور استلاء کو اس کا قائم مقام گردانا گیا ہے اور وضو میں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنے کی حکمت وغیرہ بے شمار ایسے مسائل آپ کو اس تقریر میں ملیں گے جو آپ کے لئے زیادتی علم اور انبساط و سرور کا سبب ہوں گے اور ان کو پڑھ کر بے ساختہ آپ کی زبان سے سبحان اللہ، ماشاء اللہ نکل جائے گا۔

اور بخاری شریف میں زیادہ زور تراجم ابواب اور استنباط احکام پر دیتے تھے۔ آپ کی بخاری شریف کی تقاریر بھی متعدد تلامذہ نے ضبط کی ہیں۔ ان میں بعض مرتب ہو کر طبع ہو چکی ہیں اور ایک نئی تقریر دار العلوم دیوبند کے موقر استاذ حدیث اور حضرت شیخ الاسلام کے تلمیذ حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی نے تین فضلاء کی تقریروں کو سامنے رکھ کر مرتب کی ہے جو کتابت کے مراحل سے گزر چکی ہے اور جلد منصۂ شہود پر جلوہ گر ہونے والی ہے۔

اسی طرح ترمذی شریف کی ایک تقریر "معارف مدنیہ" کے نام سے عرصہ سے چھپی ہوئی ہے اور طلبا اس سے فیضیاب ہو رہے ہیں۔ یہ دوسری تقریر "دروس مدنیہ" کے نام سے آپ کے ہاتھ میں ہے جس کے تعارف کی سعادت مجھے حاصل ہوئی ہے۔ معارف مدنیہ امروہہ کے ایک محدث حضرت مولانا محمد طاہر صاحب کی مرتب کردہ ہے اور اس تقریر کے مرتب بھی اسی سرزمین کے سپوت اور دہلی کے مدرسہ امینیہ کے محدث حضرت مولانا سید محمود حسن صاحب ہیں۔

دروس مدنیہ کے مرتب کا مختصر تعارف

ان جواہر پاروں کو ضبط تحریر میں لانے والے تلمیذ رشید کا اسم گرامی حضرت مولانا سید محمود حسن صاحب حسنی ہے۔ والد ماجد کا نام نامی جناب مولانا سید مقبول حسن صاحب ہے۔ دادا سید محبّ علی اور پردادا سید مظہر علی ہیں۔ آپ کے مورث اعلیٰ شاہ فتح اللہ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ اکبری میں ہندوستان میں فروکش ہوئے ہیں۔ شاہ فتح اللہ کا سلسلۂ نسب بتوسط حضرت پیرانِ پیر سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہٗ امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہونچتا ہے۔ اس لئے مرتب دروس خاندانِ ساداتِ حسنی کے چشم و چراغ ہیں۔

آپ کا تاریخی نام سعید اختر ہے۔ یوپی کا مشہور قصبہ امروہہ آپ کا آبائی وطن ہے۔ ۵ ذی قعدہ ۱۳۲۵ھ مطابق ۲۹ دسمبر ۱۹۰۷ء آپ کی تاریخ ولادت ہے۔ دس سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ شروع کیا۔ تیرہ سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا اور سولہ سال کی عمر میں چوتھی کلاس، حفظ قرآن اور ابتدائی فارسی سے فارغ ہو کر عربی شروع کر دی۔ خاندانی ماحول اہل بدعت اور اہل تشیع سے بہت زیادہ متاثر تھا مگر آپ کے والد ماجد کا حضرت اقدس مولانا سید احمد حسن محدث امروہی قدس سرہٗ سے خصوصی تعلق تھا اس وجہ سے آپ نے صاحبزادے کو جامع مسجد امروہہ کے عربی مدرسہ میں داخل کر دیا۔ صاحبزادے نے یہاں مختصر المعانی تک عربی کی تعلیم حاصل کر کے شوال ۱۳۳۹ھ میں دارالعلوم دیوبند میں داخلہ لیا اور ۱۳۴۲ھ میں دورۂ حدیث شریف پڑھا۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مدنی سے، ابوداؤد شریف اور شمائل ترمذی شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب سے، طحاوی شریف حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی صاحب سے، ابن ماجہ اور نسائی شریف حضرت مولانا

فخر الحسن صاحب سے اور مسلم شریف جامع معقول و منقول حضرت علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی قدس اللہ اسرارہم سے پڑھی۔

فراغت کے بعد آپ کا جامعہ حسینیہ راندیر (گجرات) میں تقرر ہوا، وہاں ہدایہ اولین، مشکوٰۃ شریف، مقامات حریری، حسامی، نور الانوار، شرح وقایہ، شرح تہذیب وغیرہ کتب کا درس دیا۔ تین سال وہاں رہ کر ایک سال جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل (گجرات) میں مشکوٰۃ شریف، ہدایہ آخرین، حسامی، قطبی وغیرہ کتابیں پڑھائیں اور شوال ۱۳۷۳ھ میں دہلی کی معروف درسگاہ مدرسہ امینیہ کشمیری گیٹ میں تقرر ہوا اور تا ہنوز اسی ادارہ کے ساتھ وابستگی ہے اور عرصہ سے ترمذی شریف کا درس دے رہے ہیں، بارک اللہ فی حیاتہ وادام نفعہ الطلاب بعلومہ الغزیرۃ وانفاسہ الطیبۃ (آمین)

مدرسہ امینیہ سے تعلق قائم کرنے کی تقریب یہ ہوئی کہ جامعہ حسینیہ راندیر میں تدریس کے تیسرے سال مفتی اعظم حضرت اقدس مولانا محمد کفایت اللہ صاحب قدس سرہٗ کا انتقال ہوا، مفتی صاحب کے انتقال سے تین دن پہلے مولانا سید شہود حسن صاحب نے یہ خواب دیکھا کہ حضرت مفتی صاحب مولانا کے حجرہ میں ایک کتاب لے کر تشریف لائے اور اس کتاب کا ایک سبق مولانا کو پڑھا کر وہ کتاب انہی کو دے دی۔ اس خواب کی تعبیر مولانا کے ذہن میں یہ آئی کہ مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ دار فانی سے کوچ کرنے والے ہیں اور ان کی کچھ میراث آپ کو ملے گی۔ اسی سے آپ کے قلب میں مدرسہ امینیہ میں تدریس کا داعیہ پیدا ہوا اور آپ نے شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب کو خط لکھا کہ حضرت اس سلسلہ میں سفارش فرمائیں۔ حضرت نے جواب میں تحریر فرمایا کہ:

"آپ کے خط کے آنے سے ایک گھنٹہ قبل میں مدرسہ امینیہ کے لئے آپ کی سفارش کے لئے خط ڈال چکا ہوں۔"

مگر کسی وجہ سے اس سال آپ کا تقرر نہ ہو سکا اس لئے آپ نے ایک سال ڈابھیل میں پڑھایا، ایک سال بعد تقرر عمل میں آیا۔ سلوک و تصوف کے سلسلہ میں آپ نے فراغت کے بعد ہی حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہٗ کے دست مبارک پر بیعت کی سعادت حاصل کر لی تھی، جب

لہ یہ کتاب سراجی تھی ۱۲

تدریسی ذمہ داریوں کے ساتھ ہی ساتھ آپ راہ کی منازل طے کرنی شروع کر دی تھی مگر حضرت پیر و مرشد سے حالات بیان کرنے کی نوبت نہ آئی تھی کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ کا وصال ہو گیا۔ حضرت کی وفات کے بعد حضرت مدنی کے ایک اشارہ منامی سے حضرت مدنی کے ایک مایہ ناز خلیفہ حضرت علامہ مولانا نیاز محمد صاحب میوانی قدس سرہ کی طرف رجوع کیا۔ موصوف نے مولانا مشہود صاحب کو اپنی شفقتوں سے نوازا اور اجازت عنایت فرمائی۔ آج آپ کے متوسلین کا بھی تلامذہ کی طرح ایک وسیع حلقہ ہے جو ملک کے طول و عرض میں خدمت دین اور اصلاح خلق میں مشغول ہیں۔

غرض خداوند کریم نے ذاتی محاسن، خاندانی خوبیاں، علوم نافعہ، خدمت حدیث شریف اور رشد و ہدایت کی سعادت عظمیٰ بتمام و کمال آپ کی ذات ستودہ صفات میں جمع فرما دی ہیں۔ سچ ہے ؎

ایں سعادت بزور بازو نیست　　تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

تصانیف

تدریس کے ساتھ تصنیف ایک مشکل امر ہے کیونکہ مدرس کو صبح سے شام تک کئی موضوعات پر گفتگو کرنی پڑتی ہے پھر متعلقہ کتابوں کا مطالعہ بھی کرنا پڑتا ہے اور تصنیف کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ذہن کام نہیں کرتا مگر بعض نادرۂ روزگار شخصیات دونوں جمع کر لیتی ہیں۔ مولانا سید مشہود حسن صاحب مدظلہ بھی ایسی ہی جامعیت رکھنے والی ایک شخصیت کے مالک ہیں چنانچہ ۲۲ اگست ۱۹۹۵ء کو عربی کی اسلامی قابلیت کی بنا پر صدر جمہوریہ نے آپ کو نیشنل ایوارڈ دیا ہے کیونکہ تدریس کے ساتھ آپ کی درج ذیل دو تصنیفات بھی ہیں:

● القول الاحسن فی فضل نسب النبی الاکرم صلی اللہ علیہ وسلم: اس رسالہ کا موضوع یہ ہے کہ اولاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت اولاد رسول ہونے کی وجہ سے حاصل ہے یا اور دیگر نبی کریم [illegible] ہونے کی وجہ سے؟ یہ بہت مفصل و مدلل رسالہ ہے اور مطبوعہ ہے۔

● رفع یدین کی منسوخیت کا ثبوت: یہ رسالہ غیر مقلدین کے شور و غوغا کو ختم کرنے کے لیے لکھا گیا ہے اور عقلی و نقلی دلائل سے مسئلہ کو مبرہن کیا گیا ہے۔

● تیسری ایک درسی علمی تصنیف ہے جو سب پر بھاری ہے اور مرتب نے زندگی کا قیمتی وقت اس کتاب کی نذر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے امت کو فیض یاب فرمائے

اور حضرت مدنی قدس سرہٗ کے لئے صدقۂ جاریہ بنائے اور مرتب (دامت برکاتہم) کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین!

دُروسِ مدنیہ کا امتیاز

میں نے تعارف کی یہ چند سطریں لکھنے کی غرض سے دروسِ مدنیہ مختلف جگہ سے پڑھی ہے، ابھی بالاستیعاب نہیں پڑھی چھپنے کے بعد انشاء اللہ پورا استفادہ کروں گا، اس سرسری مطالعہ میں میں نے جو خاص بات محسوس کی وہ یہ ہے کہ مرتب کتاب نے غایت احتیاط سے کام لیا ہے، کوئی بات اپنی طرف سے نہیں بڑھائی ہے حضرت مدنی رحمۃ اللہ ہی کے الفاظ کو مرتب کیا ہے۔ اگر کسی جگہ مرتب نے اضافہ کی ضرورت محسوس کی ہے تو اس کو حواشی کی شکل دی ہے۔ یہ بہت اچھی بات ہے۔ عام طور پر تقاریر مرتب کرنے والے حضرات صاحب تقریر کی بات بعینہٖ باقی نہیں رکھتے۔ دوسری شروح سے اس قدر اضافہ کر دیتے ہیں کہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ یہ تقریر ہے یا تصنیف ہے۔ متکلم اسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہٗ کی بخاری شریف کی تقریر کسی نے فضل الباری کے نام سے مرتب کی ہے اس کا یہی حال ہے۔ اسی طرح پاکستان کے ایک جید عالم کی ترمذی شریف کی تقریر طبع ہوئی ہے جس کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ وہ مستقل تصنیف ہے۔ مگر ان دروس کے مرتب نے اس قدر احتیاط برتی ہے کہ ہر درس بقید تاریخ لکھا ہے اور اگر کوئی درس کسی دن ادھورا رہ گیا ہے اور دوسرے دن حضرت مدنی رحمۃ اللہ نے اس کو پورا کیا ہے تو وہ اس تقریر میں اسی طرح ہے۔ اس لئے سہو ونسیان کو مستثنیٰ کر کے کہ وہ تو انسان کا خاصہ ہے یہ بات بے تکلف کہی جا سکتی ہے کہ یہ تقریر حضرت قدس سرہٗ کے الفاظ ہی میں ہے اور بے شمار قیمتی فوائد پر مشتمل ہے اس لئے امید ہے کہ طلبہ ہی کے لئے نہیں بلکہ فضلاء کے لئے بھی یہ ایک نعمتِ غیر مترقبہ ہے۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس خوانِ یغما سے کما حقہٗ استفادہ کی توفیق عطاء فرمائے اور مرتب دام ظلہٗ کو امت کی طرف سے بہترین بدلہ عطاء فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

کتبہٗ ــــــ سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری

خادم دارالعلوم دیوبند

۱۲ رجب ۱۴۱۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم اما بعد!

پیش نظر کتاب حضرت اقدس قدوۃ العارفین مرشدنا و مولانا حبیب احمد صاحب مدنی قدس اللہ اسرارہم کی درس ترمذی کی تقاریر کا مجموعہ ہے جس کی جلد اول ہدیہ ناظرین کی جارہی ہے۔ احقر کو ۱۳۹۸-۹۹ھ ہجری میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف و ترمذی شریف پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی والحمد للہ علی ذلک۔ احقر نے اگرچہ اپنی جانب سے پوری پوری کوشش کی کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر کا خلاصہ ضبط کرے تاہم بہت سی جگہ صرف اشارہ ہی پر اکتفا کرنا پڑا جس کی توضیح و تفصیل بوقت ترتیب کوئی گئی ہے۔ عرصہ دراز سے ارادہ تھا کہ حضرت کی درس ترمذی کی تقاریر کو صاف طریقہ پر حتی الامکان تحقیق کے ساتھ طلبۂ عزیز اور علمائے کرام کے سامنے پیش کروں، یہ کام اگرچہ بعض حضرات کرچکے ہیں اس لئے چنداں ضرورت بھی نہ تھی مگر یہ سوچ کر کہ کسی ایک شخص کے لئے حضرت کے علوم کے سمندر کا احاطہ کر لینا بہت مشکل ہے اس لئے ہر مجموعہ کے اندر کچھ نہ کچھ کمی بیشی کا امکان ضرور ہے۔ اس بناء پر مزید ایک مجموعہ کا پیش کرنا بہتر معلوم ہوا نیز یہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ استاذ ہونے کے ساتھ ساتھ احقر کے شیخ اور مرشد بھی تھے اس کے باوجود افسوس کہ احقر حضرت کی کوئی خدمت نہ کرسکا اس لئے یہ سوچ کر کہ ممکن ہے اسی طرح حضرت کی خدمت کی سعادت حاصل ہو جائے اس لئے بھی ان کا تحریر کرنا ضروری سمجھا۔

ان تقاریر کے مطالعہ کے وقت حضرات ناظرین حسب ذیل باتوں کا خیال رکھیں۔

۱۔ ان تقاریر کو تاریخ وار تحریر کیا گیا ہے، جو درس جہاں ختم ہوا ہے وہیں تاریخ تحریر کر دی ہے بعض جگہ وقت ختم ہونے پر بات نامکمل رہ گئی ہے اس لئے ناظرین اگلے درس سے اس کا ربط قائم

کرلیں (۳) چونکہ یہ "دروس مدنیہ" طلبۂ عزیز اور علماء حضرات کے استفادہ ہی کے لئے ہے اس لئے بسط اور تطویل کے بجائے عبارت کو مختصر کرنے کی سعی کی ہے تاکہ ضبط کرنے میں سہولت ہو (۴) اگر اس مجموعہ میں کسی صاحب کو کوئی غلطی نظر آئے تو اس کو احقر کی طرف منسوب کریں نہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی طرف نیز یہ کہ براہ کرم اس پر مطلع فرمائیں کیونکہ اثنائے تحریر میں یقیناً کچھ نہ کچھ اپنی طرف سے بھی کسی بات کا آجانا خارج از امکان نہیں ہے (۳) نیز یہ "دروس مدنیہ" کتاب الدیات کے اسباق ہیں اس کے بعد کا حصہ شیخ الادب رح پڑھایا کرتے تھے ــــ جہاں تک حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے حالاتِ زندگی کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بہت کچھ کتابیں لکھی جا چکی ہیں تاہم مختصر یہ ہے کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت باسعادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ بروز دوشنبہ ہوئی ۱۳۱۶ھ میں دار العلوم سے فراغت اور امام ربانی حضرت مولینا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہٗ سے شرفِ بیعت حاصل کر کے اپنے والد محترم کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف ہجرت فرمائی اٹھارہ سال تک مدینہ منورہ میں قیام رہا اس دوران آپ نے منازلِ سلوک طے کئے اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہٗ سے اجازت بیعت کا شرف حاصل کیا۔ نیز اس عرصہ میں جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائیں ساتھ ہی ساتھ بڑی بڑی لائبریریوں میں نہایت انہماک کے ساتھ عام کتابوں کا مطالعہ کیا۔ قوتِ حافظہ اور ذکاوت و ذہانت کی دولت سے پروردگار عالم نے آپ کو نوازا تھا اس لئے آپ کو تمام علوم و فنون کی کتابوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا، جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ باوجود انتہائی مصروفیت اور اسفار کی کثرت کے درس ترمذی میں جب تقریر فرماتے تھے تو ہر مسئلہ کو انتہائی تحقیق اور دلائل کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔ احقر کا خیال یہ ہے کہ جتنی تقاریر درس ہیں وہ سب حضرت کو ہمہ وقت محفوظ رہتی تھیں۔ چنانچہ ۱۳۷۶ھ میں وفات سے ایک سال قبل ایک سفر میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی معیت کا شرف حاصل ہوا رات میں بمشکل تین گھنٹہ آرام فرمایا ہوگا کہ صبح پانچ بجے گاڑی کا وقت تھا۔ چار بجے کے بعد قیام گاہ سے رخصت ہوئے۔ فرسٹ کلاس کا ٹکٹ تھا، مگر فرسٹ کلاس تک رسائی نہ ہو سکی حتیٰ کہ گاڑی چلنے لگی۔ بالآخر سکینڈ کلاس ہی میں بیٹھ گئے۔ اس وقت ترمذی میں ایک جگہ جو احقر کو اشکال تھا فرصت کا موقع غنیمت سمجھ کر حضرت کی خدمت میں عرض کرنا مناسب سمجھا۔ جواب میں حضرت نے خود ہی ترمذی کی عبارت پڑھ کر درس کی

پوری تقریر فرمادی۔ میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی کہ اتنی بے آرامی اور شب بیداری کے باوجود اسی سال کی عمر میں اتنی حاضر دماغی! حقیقت یہ ہے کہ یہ سب حضور دائمی اور نسبت باطنی کی قوت کے ثمرات تھے۔ یوں تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر بڑے بڑے حضرات تھے جو نہایت باکمال اور قابل صد احترام تھے، مگر تبحر علمی، سلوک و معرفت، جہادِ حریت، سخاوت و شجاعت، مہمان نوازی، اکابر کی خدمت و احترام، اصاغر پر شفقت و عنایت، صبر و تحمل، زہد و قناعت، اتباعِ سنّت، کمال عجز وانکساری وغیرہ اوصاف کی جامعیت نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے تمام ہمعصروں سے ممتاز کر دیا تھا اور ۱۳۴۶ھ سے ۱۳۷۷ھ تا وفات تیس سال حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند کی تدریس کے دوران صحیح معنی میں حضرت شیخ الہند علیہ الرحمہ کی جانشینی کا حق ادا کیا۔ بالآخر ۱۳ رجمادی الاوّل ۱۳۷۷ھ میں اس دار فانی سے رخصت ہو کر اپنے محبوب حقیقی سے جا ملے۔ فرحمہ اللہ وجعل الجنۃ مثواہ۔

طرزِ تدریس حضرت رحمۃ اللہ علیہ جس وقت دارالحدیث میں تشریف لاتے تو انتہائی سادگی کے باوجود چہرۂ مبارک پر بڑا رعب و جلال ہوتا تھا۔ قیام اکرامی کو ناپسند فرماتے تھے اس لئے تمام طلبہ اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے رہتے تھے۔ مسند پر رونق افروز ہو کر کتاب کھولتے طالب علم عبارت پڑھتا۔ حدیث کا ترجمہ و مطلب، الفاظ مشکلہ کی تشریح کے بعد تقریر فرماتے۔ سنّت کے مطابق ٹھہر ٹھہر کر بولتے۔ دو گھنٹہ ترمذی شریف اور ایک گھنٹہ بخاری شریف جلد اوّل کا درس دیتے۔ ترمذی شریف میں زیادہ تقریر فرماتے۔ بیان مذاہب کے بعد ہر فریق کے دلائل ذکر کر کے مذہب احناف کو نہایت تحقیق کے ساتھ مدلل طور پر ثابت کرتے اور فریق مخالف کے دلائل کا جواب دیتے۔ اکثر کتب حدیث حضرت کے برابر ٹیبل پر رکھی رہتی تھیں، جس کتاب کا حوالہ دینے کا ارادہ فرماتے ایک طالب علم فوراً وہ کتاب نکال کر پیش کرتا حضرت اس کتاب کو کھول کر صفحہ نمبر بتاتے اور حدیث کی عبارت سناتے (احقر صرف صفحہ نمبر اور حدیث کے ایک یا دو لفظ کو نوٹ کر لیا کرتا تھا کتابی شکل میں تحریر کے وقت اسی حوالہ کے مطابق حدیث کو بقدر ضرورت تحریر کر دیا ہے) پھر الفاظِ حدیث کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے یہ حدیث جن جن کتابوں میں ذکر کی گئی ہے ان تمام کتابوں کو کھول کر حدیث پڑھتے اور نہایت تحقیق کے ساتھ اس کے تمام مالہٗ وماعلیہ کو بیان فرماتے۔ بسا اوقات دو دو

گھنٹہ مسلسل تقریر فرماتے جو سراسر علمی تحقیقات، ٹھوس دلائل اور نکات عجیبہ پر مشتمل ہوتی۔ طبیعت
نہایت دلجمعی کے ساتھ سنتے تھے۔ کتب حدیث پر اتنا طویل اور عبور و مطالعہ نہایت وسیع تھا جوابات
فرماتے پوری تحقیق کے ساتھ فرماتے۔ پورے سال میں ایک مرتبہ بھی کوئی ایسی بات نہیں فرمائی کہ دوسرے
دنوں میں اس سے رجوع کرنا پڑا ہو۔ کبھی ایسا سوال کیا گیا جس کے جواب کو حضرت نے دوسرے
روز پر محول کیا ہو۔ طالب علم کو ساکت کرنے کی غرض سے کبھی الزامی جواب نہ دیتے بلکہ ہمیشہ تحقیقی
جواب دے کر طالب علم کو پورے طور پر مطمئن فرما دیتے اگرچہ حضرت کی تقریر بہت جامع مانع ہوتی
تھی مگر اس کے بعد سوال کی بہت کم گنجائش ہوتی تھی۔ ترمذی شریف کا درس عموماً دو گھنٹہ ہوتا تھا
آخر سال میں ظہر کے بعد بھی پڑھاتے تھے اس لئے تاریخ دونوں سبقوں کے بعد تحریر کی گئی جس
کی وجہ سے ایک تاریخ کے سبق میں غیر معمولی طوالت ہوگئی لہٰذا تاریخ کے لحاظ سے اگرچہ سبق ایک ہے
مگر حقیقت میں وہ دو سبق ہوں گے۔

۱۰ رجب کو ظہر کے بعد ترمذی شریف ابواب البیوع سے شروع کرا دی گئی جس کی وجہ سے
آپ دیکھیں گے کہ اسی تاریخ میں ابواب الصلوٰۃ کے اندر باب من ام قوما وهم له كارهون کا
سبق بھی موجود ہے۔ سب چونکہ تاریخ وار ترتیب کے مطابق تحریر کرنے کی صورت میں ترتیب کتاب
برقرار نہ رہتی اس لئے تاریخ تو تحریر کر دی گئی مگر ترتیب کتاب ضروری تھی اس لئے اس کو برقرار رکھا
گیا۔ حضرت کے اسفار میں جو ناغہ ہوا کرتے تھے حضرت پوری ذمہ داری کے ساتھ اس کی مکافات فرمایا
کرتے تھے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ ترمذی شریف صبح کو دو گھنٹہ اور بخاری شریف جلد اول ایک گھنٹہ پھر
بخاری شریف جلد ثانی عشاء کے بعد دو گھنٹہ پڑھاتے تھے۔ یہ نظام تو مستقل تھا مگر اخیر سال میں ظہر سے
عصر تک عصر سے مغرب تک پھر عشاء کے بعد بھی دو گھنٹہ پڑھاتے تھے اس وقت حضرت کی عمر تہتر سال
تھی۔ اس پیرانہ سالی میں اتنی محنت اور جاں فشانی یہ سب حضرت کی قوت روحانی اور حدیث رسول کی
حقانیت کی واضح دلیل ہے۔ تحریکات جہاد آزادی کی مصروفیات، سالکین کی تربیت وغیرہ شغف
علمی میں ذرہ برابر حائل نہ تھیں۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اپنے زیر تربیت سالکین سے فرمایا کرتے تھے
کہ راہ سلوک کے اندر سالک پر بہت محنت ہے پر سلوک کا بہت بلند مقام ہے۔ چنانچہ انبیاء علیہم

الصلوٰۃ والسلام کو چالیس سال کی عمر میں نبوت و رسالت سے جو نسبت علیہ سے نوازا گیا تھا۔¹ یہ نسبت
علیہ کے حصول کے لئے ذکر اللہ اشد ضروری ہے بغیر ذکر کے اگرچہ علم حاصل ہو جاتا ہے مگر نسبت
علیہ وہبیہ کا حصول عادۃً بغیر ذکر کے ناممکن ہے۔ نسبت علیہ کے انوارات نہایت لطیف
ہوتے ہیں، علوم کا انکشاف اور شرح صدر ہو جاتا ہے۔ حیرت انگیز علمی خدمات انجام ہوتا ہے
چنانچہ ہمارے اکابر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی
حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب سید المحدثین
حضرت مولانا احمد حسن صاحب امروہی حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری شیخ الاسلام
حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی
حضرت مولانا محمد الیاس صاحب کاندھلوی شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحب مہاجر مدنی
رحمۃ اللہ علیہم یہ سب حضرات نسبت علیہ کے حامل اور ظاہر و باطن کے جامع تھے جنھوں نے
تعلیمی و تبلیغی میدانوں میں ایسے حیرت انگیز کارنامے کئے جن کا فیض ان شاء اللہ قیامت باقی رہے گا

؎ اولٰئک آبائی فجئنی بمثلھم — اذا جمعتنا یا جریر المجامع

---

¹ چنانچہ آیت کریمہ ثُمَّ آتَیْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ جس کا تعلق نسبت علیہ سے ہے اس کو تمامیت نعمت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کی طرف اشارہ ہے کہ نسبت ذکر کے بعد نسبت علیہ کا حصول سلوک و تصوف کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل الانبیاء ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ کا سب سے بڑا معجزہ نسبت علیہ ہی سے تعلق رکھتا ہے یعنی قرآن عزیز جو جامع علوم کا حامل اور افضل ترین کتاب ہے اسی سے آپ بھی افضل الانبیاء ہوئے۔ جیسا کہ مسلم شریف میں ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ما من الانبیاء من نبی الا قد اعطی من الآیات ما مثله آمن علیه البشر وانما کان الذی اوتیت وحیا اوحی اللہ الی فارجو ان اکون اکثرھم تابعا یوم القیامۃ یعنی ہر نبی کو اس کے زمانے کے مزاج کے معجزات دیئے گئے جن کے مطابق لوگ ان پر ایمان لائے لیکن میرا معجزہ وحی الٰہی یعنی قرآن ہے جو ہمیشہ معجزہ رہے گا پس میں امید رکھتا ہوں کہ تمام معجزات سے افضل ہے اسی بنا پر بہ نسبت دیگر ایمان لانے والے لوگ سب سے زیادہ ہوں گے اور میری امت تعداد میں بھی سب سے زیادہ ہوگی۔ کثرت تابع ہونا آپ کی فضیلت کی دلیل ہے
(مسلم شریف ...)

اللہ رب العزت ان حضرات کو اور ہم سب کو اپنی رحمتوں سے نوازے۔ آمین!

اولاد امجاد حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد امجاد میں تین صاحبزادے ہیں، حضرت مولانا سید اسعد مدنی، حضرت مولانا سیّد ارشد مدنی، حضرت مولانا سیّد اسجد مدنی اوّل الذکر سلوک وتصوّف اور اپنی خداداد صلاحیتوں کی وجہ سے ایک بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں۔ ثانی الذکر دارالعلوم دیوبند کے ناظم تعلیمات اور درس وتدریس کے اندر نہایت کامیاب ہیں۔ مولانا اسجد صاحب جمعیۃ علمائے ہند کے دفتر کی نگرانی اور سرپرستی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ حضرت مولانا قاری محمد عثمان صاحب مدظلہٗ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے داماد ہیں جو نہایت بااخلاق، ملنسار اور نہایت خلوص کے ساتھ فرائض تدریس اور دارالعلوم کی دیگر بہت سی خدمات میں ہمہ وقت مشغول رہتے ہیں۔ اللہ ربّ العزت حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد امجاد کو نسلاً بعد نسلٍ حضرت کے نقش قدم پر باقی رکھے۔ یہی دعاء احقر کی اپنے اور اپنی اولاد کے لئے ہے۔ اللہ ربّ العزت قبول فرمائے آمین!

انتساب چونکہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ عرصۂ دراز تک مدینہ منوّرہ میں رہ کر علوم نبویہ کی درس وتدریس کی خدمات انجام دیتے رہے اور براہِ راست آنحضور سرورِ عالم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے فیوضات سے مستفیض ہوتے رہے۔ نیز یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سیّد الاوّلین والآخرین اور ع بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر، کے پیشِ نظر مخلوقات میں آپؐ سے اونچی کوئی ذات نہیں اس لئے "دروسِ مدنیہ" کا انتساب آپؐ ہی کی ذات اقدس کی طرف کرتا ہوں۔ پروردگار عالم اس کو شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین!

تشکّر من لم یشکر النّاس لم یشکر اللّٰه کے تحت ضروری ہے کہ "دروس مدنیہ" کے سلسلہ میں عمومی طور پر جن جن حضرات نے احقر کی اعانت فرمائی ان سب کا شکر گذار اور دعا گو ہوں خصوصًا حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند کہ موصوف نے اس کتاب کو بنظر استحسان بڑی قدر ومنزلت سے دیکھا اور مقدمہ تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا طاہر حسن شیخ الحدیث مدرسہ جامع مسجد امروہہ نے بڑے اشتیاق کے ساتھ بار بار اس کام کی

طرف احقر کو متوجہ فرمایا۔ حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام قدس اللہ سرہٗ اور حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی استاذ حدیث دار العلوم دیوبند ان حضرات نے بڑے ذوق و شوق کے ساتھ اس پر تقاریظ تحریر فرمائیں۔ حضرت مولانا خورشید انور صاحب گیاوی مدرس دار العلوم دیوبند نے بڑی محنت کے ساتھ اس کی کتابت کی تصحیح فرمائی اور محب مخلص حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب خطیب مسجد دو جانہ بازار شیا محل دہلی نے عمومی طور پر ہر قسم کی اعانت فرمائی۔ جناب سراج الدین صاحب قریشی نے بوساطت حاجی محمد یوسف صاحب قریشی اس سلسلہ میں مالی طور پر بڑی مدد فرمائی۔ احقر ان تمام حضرات کا شکر گذار اور بارگاہ رب العزت میں ان حضرات کے اور اپنے لئے جزائے خیر کا طالب ہے۔ اللہ رب العزت احقر اور اس کے تمام متعلقین و معاونین اور تمام مسلمانوں کو آخرت کے عذاب میدان حشر کی ہولناکیوں سے محفوظ رکھ کر اپنی رحمت و مغفرت سے نوازے اور ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرمائے آمین یا رب العالمین وصلی اللہ علی النبی الکریم وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔

احقر الزمن رشید محمود حسن بن مولانا سید مقبول حسن
الحسنی نسباً الحنفی الماتریدی مذہباً ومسلکاً والچشتی
القادری الرشیدی الحسینی مشرباً غفر اللہ ولوالدیہ
ولاساتذتہ ولمشائخہ وللمومنین وآخر دعوانا ان
الحمد للہ رب العالمین

اَلدَّرْسُ الْاَوَّلُ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِنَا وَمَوْلٰنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ اَجْمَعِيْنَ۔ اَمَّا بَعْدُ ہر علم وفن کے شروع کرنے سے قبل اس علم کی تعریف اس کا موضوع اس کی غرض وغایت کو سمجھ لینے سے شروع فی العلم میں بصیرت پیدا ہوجاتی ہے۔ اس لئے بطور تمہید ان تینوں چیزوں کو عام طور پر ہر علم وفن کے شروع میں بیان کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علم حدیث کی تعریف یہ ہے:

تعریفِ علم حدیث علم الحدیث علم یعرف بہ احوال ما انتسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولاً او فعلاً او تقریراً او صفۃً یعنی علم حدیث وہ علم ہے جس سے ان امور کی معرفت حاصل ہو جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوں۔ وہ امور چار قسم کے ہیں۔

① قولاً یعنی وہ اقوال وارشادات جو خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے صادر ہوئے ہوں اس کو حدیث قولی کہتے ہیں۔

② فعلاً سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا صرف فعل اور عمل نقل کیا گیا ہو لیکن الفاظ راوی اور ناقل کے ہوں اس کو حدیث فعلی کہتے ہیں۔

③ تقریراً تقریر رسول یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل کیا گیا ہو یا کسی صحابی کے کسی فعل کی خبر آپ کو ہوئی اور آپ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی بلکہ تصدیق وتصویب فرمائی یا سکوت فرمایا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت بھی دلیل جواز ہے کیونکہ نبی تقیہ نہیں کرسکتا اس کے لئے ہر موقع پر حکم یہی ہے فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ اور بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهٗ اور اسی بنا پر صورت اکراہ میں بھی نبی کو عزیمت پر ہی عمل کرنا ہوتا ہے رخصت پر عمل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے کما قال اللہ تعالیٰ فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِيْنَ بعد ما قال وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُوْنَ برخلاف غیر نبی کے کہ اکراہ کی صورت میں اس کو بہت سی جگہوں میں رخصت دی گئی ہے۔ اس کو حدیث تقریری کہتے ہیں۔

㉓ صفۃ سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سراپا یعنی حلیہ اور محاسن وکمالات، اخلاق وعادات، فضائل وشمائل بیان کئے گئے ہوں لہٰذا علم الشمائل والسیر بھی علم حدیث میں داخل ہو گیا۔

علم حدیث کی یہ تعریف نہایت جامع ومانع ہے۔ تمام اقسام حدیث اس میں داخل ہوجاتے ہیں نیز یہ کہ یہ تعریف حدیث کی حسب ذیل دو قسموں درایت وروایت کو بھی شامل ہے۔

روایت یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ کو یاد کر لینا اور دوسروں تک اس کو نقل کرنا روایت کہتے ہیں حدیث کے معانی کو سمجھنا اس سے احکام کا استنباط کرنا، فصاحت وبلاغت کے نکات اسرار وحکم کو سمجھنا، فقہی مباحث کو پیش نظر رکھ کر حدیث سے بحث کرنا وغیرہ درایت کہلاتا ہے۔

موضوع علم حدیث

وموضوعہ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انہ رسول اللہ لا من حیث انہ انسان — علم حدیث کا موضوع جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں نہ اس حیثیت سے کہ آپ انسان ہیں کیونکہ دیگر انسانوں سے آپ کو سب سے بڑا امتیاز وصفِ رسالت کی بنا پر ہے۔ حلال وحرام، جائز وناجائز، فرضیت ووجوب وغیرہ امور آپ نے بحیثیت نبی ورسول ہی ارشاد فرمائے ہیں۔

علم حدیث کی غرض وغایت

علم حدیث کے فوائد بے شمار ہیں۔ یوں تو تمام علوم دینیہ کی غرض وغایت اجمالی طور پر فوز فی الدارین بیان کی جاتی ہے، مگر علم حدیث میں ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت سے درود پڑھنے کی سعادت حاصل ہوتی ہے ہر حدیث میں ایک دو جگہ کم از کم ضرور آپ کا نام نامی مع درود کے آتا ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرب ومعانی کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں آپ کا ارشاد نقل کیا گیا ہے اولی الناس بی یوم القیٰمۃ اکثرھم علی صلوٰۃ یعنی تمام لوگوں میں سب سے زیادہ میرے قریب قیامت کے روز وہ شخص ہوگا جو سب سے زیادہ مجھ پر درود پڑھتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ آپ کا تقرب تقرب الی اللہ کا سبب ہے۔

سند ومتن حدیث کے دو حصے ہیں متن اور سند۔ الاوّل السند وهو حكاية طريق المتن والثاني المتن وهو ما انتهى اليه السند یعنی متن حدیث جن راویوں کے واسطے سے بیان کرنے والے تک پہونچا ہے ان راویوں کو علی الترتیب ذکر کرنا سند کہلاتا ہے اور سند جس جگہ منتہی ہو اس کو متن حدیث کہتے ہیں۔

اسناد کتاب اس کتاب یعنی ترمذی کی سند کے چار اجزاء ہیں (۱) ہم سے لے کر شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تک جو اس کتاب میں مذکور نہیں اس کی تفصیل یہ ہے:

اخبرنا الشيخ الاجل امام المحدثين قدوة العلماء الكاملين شيخ الاسلام والمسلمين مولانا ومرشدنا السيد حسين احمد المدني قدس الله سره العزيز عن بدر المحققين امام اهل المعرفة واليقين العارف بالله شيخ الهند مولانا محمود حسن قدس الله سره العزيز عن ائمة اعلام اجلهم شمس الاسلام والمسلمين العارف بالله مولانا محمد قاسم النانوتوي قدس الله سره العزيز وحضرة شمس العلماء العاملين امام اهل المعرفة واليقين مولانا رشيد احمد الكنكوهي قدس الله سره العزيز وهاتين اخذ سائر الفنون والكتب الدرسية خلا علم الحديث عن ائمة اعلام مثل مولانا الثبت الحجة ابي يعقوب مملوك العلي النانوتوي والمفتي صدر الدين الدهلوي وغيرهما من اساتذة الفنون بدهلي المعاصرين لهما عن ائمة اعلام اجلهم مولانا رشيد الدين الدهلوي عن امام الحجة العارف بالله الشاه عبد العزيز الدهلوي قدس الله سره العزيز واما علم الحديث والتفسير فاخذا عن شيخ الحديث الامام الحجة العارف بالله الشيخ عبد الغني المجددي الدهلوي ثم المدني وعن الشيخ احمد سعيد المجددي الدهلوي ثم المدني ومولانا احمد علي السهارنفوري قدس الله اسرارهم وهؤلاء الجهابذة الكرام اخذوا الحديث والتفسير عن الشهير في الآفاق الامام الحجة مولانا الشاه محمد اسحاق الدهلوي ثم المكي ويروي حضرة مولانا الشاه عبد الغني الدهلوي سائر الكتب سيما الصحاح الست عن جمال الحجة محمد عابد الانصاري السندي ثم المدني ثم ان العلامة شيخ الهند المرحوم يروي عن المحدث الشهير مولانا محمد مظهر

التھانوی ومولانا القاری عبد الرحمن الپانی پتی کلاهما عن مولانا العارف بالله الشیخ محمد اسحاق المرحوم (الخ) اور من استاذنا ومرشدنا ومولانا السید حسین احمد المدنی المرحوم کله بحق الاجازة عن علامة عصره ومظهر الهند علی مولانا عبد الغنی قدس الله سره العزیز کبیر المدرسین فی مدرسة مولانا عبد الرب المرحوم بدهلی والشیخ الاجل مولانا خلیل احمد السهارنفوری ثم المدنی وعن علماء المدینة المنورة رضی شیخ التفسیر حبیب الله الشنقیطی المالکی ومولانا عبد الجلیل برادة المدنی ومولانا عثمان عبد السلام الداغستانی مفتی الاحناف بالمدینة المنورة ومولانا السید احمد البرزنجی مفتی الشافعیة بالمدینة المنورة رحمهم الله تعالیٰ

② سند کا دوسرا جز شاہ محمد اسحاق صاحب قدس اللہ سرہ العزیز سے شیخ [illegible] البخاری تک ہے۔ یہ ترمذی کے پہلے صفحہ پر قال الشیخ المکرم الاجازت مذکور ہے۔ ہمارے اکابر میں حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اس زمانے میں شیخ ابو طاہر کردی مدنی قدس اللہ سرہ العزیز مدینہ منورہ میں بہت بڑے مشہور محدث تھے۔ شاہ صاحب نے اُن سے علم حدیث حاصل کیا۔ شیخ ابو طاہر کردستان کے رہنے والے تھے اپنے والد شیخ ابراہیم کردی کے ساتھ ہجرت کرکے مدینہ منورہ آگئے تھے۔ کردستان ایران و آرمینیہ کے درمیان ایک علاقہ ہے۔ شیخ ابو طاہر کردی اپنے والد کے شاگرد اور شافعی المذہب تھے۔

③ شیخ عمر بن احمد [illegible] سے امام ترمذیؒ تک کی سند کتاب الیانع الجنی الشیخ عبد الغنی [illegible]

④ سند کا چوتھا جز امام ترمذیؒ سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک خود امام ترمذیؒ ہر حدیث کے شروع میں ذکر کرتے ہیں۔ [۲۲ شوال ۸۳ھ]

الدرس الثانی

علم حدیث کی تدوین

علم حدیث کی تدوین قرآن کریم کی جمع و تدوین کے بعد عمل میں آئی چونکہ قرآن کریم کی حفاظت کا تکفل خود اللہ رب العزت نے کیا جیسا کہ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف تورات و انجیل وغیرہ کے

اس کی حفاظت کی ذمہ داری علماء و ربانیین پر بھی رکھی گئی تھی چنانچہ انا انزلنا التوراۃ فیہا ھدی و نور یحکم بہا النبیون الذین اسلموا للذین ھادوا والربانیون والاحبار بما استحفظوا من کتاب اللہ آیہ میں بما استحفظوا صیغہ مجہول اسی پر شاہد ہے۔ اسی بناء پر جناب الہٰی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام تر توجہات سب سے پہلے قرآن پاک کی حفاظت کی طرف منعطف کر دی گئیں۔ آپ نے خود بھی حفظ کیا اور حضرت جبریلؑ سے ہر رمضان میں دور فرمایا کرتے تھے۔ دیگر تمام صحابہؓ کو بھی حفظ قرآن کی ترغیب دی اور اس کے فضائل بیان فرمائے۔ منصب امامت کے متعلق بھی یؤم القوم اقرؤھم فرمایا اسی طرح ہر معاملہ میں آپ اکثرھم قرآنا کو مقدم فرمایا کرتے تھے۔ غیر قرآن (احادیث) کی کتابت سے بھی اسی بناء پر ممانعت فرما دی تھی تاکہ قرآن و غیر قرآن کا التباس نہ ہو جائے۔ اگرچہ جزئی طور پر بعض مجبور صحابہ کو آپ نے اس کی اجازت بھی دے دی تھی جیسا کہ حجۃ الوداع کے خطبہ میں آپ نے اپنے اس ارشاد گرامی من قتل لہ قتیل فھو بخیر النظرین کے متعلق فرمایا تھا کہ اکتبوا لابی شاہ[1]۔

بہرحال یہ سب تدابیر قرآن کریم کے تحفظ کے لئے عمل میں لائی گئی تھیں۔ قرآن پاک کی ترتیب بھی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں خود قائم فرما دی تھی۔ چنانچہ ترمذی جلد ۲ میں حضرت عثمانؓ کی حدیث کے یہ الفاظ :-

فکان اذا انزل علیہ الشیء دعا بعض من یکتب فیقول ضعوا ھؤلاء الآیات فی التی یذکر فیہا کذا وکذا فاذا انزلت علیہ الآیۃ فیقول ضعوا ھذہ الآیۃ فی السورۃ التی یذکر فیہا کذا وکذا	یعنی آپ پر جب کچھ وحی نازل ہوتی تو آپ بعض کاتبوں کو بلا کر ہدایت فرما دیتے تھے کہ ان آیات کو اس سورت میں لکھو جس میں فلاں فلاں مضامین مذکور ہیں پھر جب آپ پر کوئی آیت نازل ہوتی تب بھی آپ یہ فرماتے۔ اس آیت کو اس سورت میں لکھو جس میں ایسے ایسے مضامین مذکور ہیں

صریح دلالت کرتے ہیں کہ آیات کی ترتیب آپ نے خود قائم فرما دی تھی۔ ہاں کتابی شکل میں ترتیب مع سور کے ساتھ بھی آپ کے سامنے جمع نہ ہو سکا تھا۔ آپ کے بعد فتنہ ارتداد رونما ہوا ورنہ جنگ یمامہ میں مسیلمہ کذاب نے دعوی نبوت کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ شخص کئی بار آپ پر ایمان لے آنے کا

---

[1] غیاث ... ذالک قوم ... علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ... الجھ حاشیہ ...

بشرطیکہ آپ اپنے بعد مجھ کو اپنا قائم مقام بنادیں ورنہ تو میں آپ سے جنگ کروں گا۔ مسیلمہ ایک شعبدہ باز شخص تھا۔ دوسرا مدعیٔ نبوت اسود عنسی یمن میں ظاہر ہوا اُس کے قبضہ میں جنات تھے جو ادھر اُدھر کی خبریں اُس کے پاس لایا کرتے تھے اسی بنا پر اس کو دعویٔ نبوت کی جرأت بھی ہوئی آپ نے ان دونوں کذابوں کے متعلق فرمایا کہ میں نے خواب میں اپنے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے دیکھے مجھ کو اُن سے بہت ناگواری اور گرانی ہوئی تو خواب ہی میں مجھ کو منجانب اللہ حکم دیا گیا کہ ان دونوں کو پھونک مار کر اڑادو۔ چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا وہ دونوں اُڑ گئے۔ اس خواب کی تعبیر آپ نے یہ لی کہ دو کذاب میرے بعد ظاہر ہوں گے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ وہ دونوں یہی مسیلمہ و اسود ہیں۔ خواب میں اور اس کی تعبیر میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ سونے میں بذات خود حُسن نہیں ہے جیسا کہ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ الایہ میں زُيِّنَ صیغۂ مجہول اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا آپ نے یہ تعبیر لی کہ یہ دونوں جھوٹے ہیں بذات خود ان میں سونے کی طرح کوئی کمال نہیں۔ نیز یہ کہ سونا مرد کا لباس نہیں مرد کا اس لباس میں آنا بناوٹ اور ملمع سازی کی دلیل ہے۔

اسود عنسی کے متعلق آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو حکم بھیجا کہ اس کا قلع قمع کر دیا جائے۔ چنانچہ ان کے لشکر میں ایک شخص فیروز دیلمی تھے انھوں نے نقب لگا کر اس کو قتل کر دیا۔ آنحضور صلی اللہ

(بقیہ صفحہ ۳۳ کا حاشیہ)

يقول ان جعل لي محمد الامر من بعده تبعته فقدمها في بشر كثير من قومه فاقبل اليه النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ثابت بن قيس بن شماس وفي يد النبي صلى الله عليه وسلم قطعة جريد حتى وقف على مسيلمة في اصحابه قال لو سألتني هذه القطعة ما اعطيتكها ولن تعدو امر الله فيك ولئن ادبرت ليعقرنك الله واني لأراك الذي اريت فيك ما اريت وهذا ثابت يجيبك عني ثم انصرف عنه فقال ابن عباس فسألت عن قول النبي صلى الله عليه وسلم انك ارى الذي اريت فيك ما اريت فاخبرني ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بينا انا نائم رأيت في يدي سوارين من ذهب فاهمني شأنهما فاوحي الي في المنام ان انفخهما فنفختهما فطارا فاولتهما كذابين يخرجان من بعدي فكان احدهما العنسي صاحب صنعاء والآخر مسيلمة صاحب اليمامة۔

(مسلم شریف صفحہ ۲۴۴ ج ۲ و زاد المعاد صفحہ ۳۳ ج ۳)

علیہ وسلم کو اس کی اطلاع بذریعہ ملائکہ ہوئی اور آپ نے مسلمانوں کو خوشخبری دیتے ہوئے فرمایا فاز فیروزؔ یعنی فیروز دیلمی کامیاب ہو گئے۔ مگر عام طور پر اس کامیابی کی اطلاع خلافتِ صدیقی میں ہوئی۔ چونکہ عہدِ خلافت میں فتح کی سب سے پہلی خوشخبری تھی اس لئے حضرت ابوبکر صدیق اس کو سُن کر بہت خوش ہوئے باقی مسیلمہ کذاب کے متعلق آپ کوئی انتظام نہ کرنے پائے تھے کہ پروردگارِ عالم نے آپ کو اپنے قربِ خاص میں بُلا لیا۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت خالدؓ بن الولید کو ایک لشکر کے ساتھ اُس کے مقابلہ کے لئے بھیجا حضرت وحشیؓ نے اس کذاب کو قتل کیا مسیلمہ کے بعض متبعین بعد میں تائب ہو گئے مگر یہ جنگ نہایت خونریز تھی۔ بہت بڑی تعداد قراء وحفاظ صحابہؓ کی اس جنگ میں شہید ہو گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خیال ہوا کہ قرآن پاک کو جمع کیا جائے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کچھ تامل کے بعد اس رائے کو منظور فرما کر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جو کاتبینِ وحی میں سے تھے، قرآن پاک کی تدوین پر مامور فرمایا انھوں نے اس خدمت کو بحسن وخوبی پایۂ تکمیل کو پہونچایا۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایتوں سے معلوم ہوتا ہے واقعہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو تحریراً محفوظ کر دینے کا اہتمام خود آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے شروع فرما دیا تھا۔ چنانچہ جو آیت بھی نازل ہوتی تھی آپ فوراً اس کو قلم بند کرا دیتے تھے اس خدمت کے لئے خاص خاص صحابہ مامور رہتے تھے، قرآن پاک کی کوئی آیت بھی ایسی نہیں تھی جو قلم بند نہ ہو مگر یہ آیتیں یکجا بھی نہیں تھیں۔ نزولِ آیت کے وقت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم یہ تو فرما دیتے کہ اس آیت کو فلاں سورت میں فلاں جگہ شامل کرو، مگر اس ترتیب سے تحریر نہیں ہوا کرتی تھیں، چنانچہ یہ تحریر شدہ آیات منتشر تھیں نیز کاغذ بھی اس زمانہ میں قلیل الوجود تھا کڑی پتھر ہڈی کی تختیوں چھال یا پتوں پر لکھوائی جاتی تھیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ شکل تجویز فرمائی کہ ان تمام آیتوں کو ترتیب وار اپنے اپنے موقع پر قلم بند کیا جائے۔ حضرت زیدؓ بن ثابت نے بڑی محنت اور جانفشانی اور لگن کے ساتھ یہ خدمت انجام دی جس کے پاس کوئی آیت لکھی ہوئی تھی اس سے وہ تحریر حاصل کی اس جانفشاں کوشش کے بعد قرآن پاک کی سورتیں مرتب ہوئی تھیں اور اب ان کو کاغذوں کی شکل پر لکھ لیا گیا اس کو حدیث میں صحف کہا گیا ہے اس طرح پورا قرآن پاک قلم بند ہو گیا مگر کاغذوں کی شکل میں سورتیں علیحدہ علیحدہ تھیں ان میں ترتیب نہیں تھی اور یہ بھی نہیں تھا کہ پورا قرآن پاک بین الدفتین ہو، یہ خدمت اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمان

رضی اللہ عنہ کے نے مقرر کی تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے قبل اس کے کہ اس کو بیان کیا جائے یہ بات بتلا دینا
ضروری ہے کہ قرآن کریم دراصل لغت قریش پر نازل ہوا تھا مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ محسوس کیا
کہ اگر تمام قبائل کو اس ابتدائی دور میں اسی محاورہ کے مطابق پڑھنے پر مجبور کیا جائے گا تو قرآن کی اشاعت
اور اس سے استفادہ میں رکاوٹ پیش آئے گی اس لئے آپ نے دیگر قبائل کی سہولت کے لئے ان کو
بھی اپنے محاوروں پر پڑھنے کی بارگاہ رب العزت سے اجازت چاہی چنانچہ یہ رخصت اور سہولت
خداوند قدوس کی طرف سے آپ کو دے دی گئی جیسا کہ مسلم شریف صفحہ ۲۷۳ ج ۱ کی طویل حدیث میں
آپ نے ارشاد فرمایا :

یا ابی ارسل الی ان اقرء القرآن علی حرف
فرددت الیه ان هون علی امتی فرد الی
الثانیة اقراه علی حرفین فرددت الیه
ان هون علی امتی فرد الی الثالثة اقراه
علی سبعة احرف ۔

ترجمہ : اے ابی بن کعبؓ مجھے یہ حکم دیا گیا تھا قرآن
کو صرف ایک لغت پر پڑھوں پھر میں نے خداوند
قدوس سے دعا کی کہ میری امت پر سہولت کیجئے
تو دو لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہو گئی پھر تیسری بار تو
میں نے مزید سہولت کی درخواست کی تو سات
لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہو گئی ۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ان لغات مختلفہ پر پڑھنا محض رخصت اور سہولت کے لئے عارضی طور پر تھی
ورنہ تو نزول قرآن فی الحقیقت لغت قریش ہی پر ہوا تھا ۔ ایک عرصہ اس رخصت پر گزرنے کے بعد
ہر قبیلے کے لوگ قرآن کو اپنی ہی لغت کے مطابق پڑھنے کو اصل خیال کرنے لگے اور اسی کے مطابق پڑھنا
اور دوسروں کو اس پر مجبور کرنا شروع کر دیا جس کی بنا پر شدید قسم کے اختلافات وقوع میں آنے
لگے جس کا مشاہدہ آرمینیا اور آذربیجان کے جہاد میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا حضرت
حذیفہؓ نے واپس آکر حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرض کیا کہ اے امیر المومنین آپ اس
امت کی دستگیری فرمائیں کہیں یہ اختلاف یہود و نصاریٰ کے اختلاف کی طرح خطرناک حد تک
نہ پہنچ جائے ۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زید بن ثابت، عبداللہ بن الزبیر، سعید
ابن العاص، عبدالرحمن بن حارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو اس کام پر مقرر فرمایا ۔ اور فرمایا کہ تینوں

قریشی حضرات سے فرمایا کہ اگر تمہارے اور زید بن ثابت کے درمیان قرآن کے کسی کلمہ میں اختلاف ہو تو اس کو علیٰ لِسَانِ الْقُرَیْشِ لکھنا کیونکہ نزولِ قرآن قریش ہی کی لغت پر ہوا ہے چنانچہ اسی طرز پر پانچ یا چھ (فتح ج۹) مصحف لکھوا کر مختلف اطراف وجوانب میں بھیجدیئے گئے۔ اس کے علاوہ جو دیگر قبائل نے اپنی اپنی لغات کے مطابق لکھا چونکہ وہ[1] وقتی ضرورت کے طور پر صرف رخصت اور ضرورت کے درجہ میں تھا اس لئے اُن کو نذرِ آتش کرا دیا گیا۔ تقریر مذکور سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سبعۃ احرف سے حدیث مذکور میں قراءات سبعہ مراد نہیں ہے بلکہ لغات مختلفہ پر بطور رخصت پڑھنا مراد ہے۔ قرارت متواترہ اب بھی باقی ہیں۔ اور وہ باجماع اُمّت قطعی طور پر قرآن ہیں۔ اس تفصیل کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تدوینوں کا فرق بآسانی واضح ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابوبکرؓ کا منشا صرف قرآن کو یکجا جمع کر کے محفوظ کر دینا تھا، چنانچہ پورا قرآن قلم بند ہو کر کاپیوں کی شکل میں محفوظ ہوگیا لیکن یہ کاپیاں بالفاظ دیگر غیر مرتب سورتیں تھیں اور نہ پورا قرآن بین الدفتین تھا۔ یہ خدمت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انجام دی کہ سورتوں کی ترتیب قائم کر کے پورے قرآن کو یکجا کر دیا، چنانچہ قرآن پاک کی موجودہ ترتیب حضرت عثمانؓ ہی کی قائم کی ہوئی ہے۔ اس کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ ترتیب اپنی طرف سے قائم نہیں کی بلکہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے انھوں نے اسی ترتیب پر قرآن کو اخذ کیا تھا اس بنا پر ترتیبِ آیات وترتیب سُور دونوں توقیفی ہوئیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی یہ ترتیبِ سُوَر اجتہادی ہے۔ اس قول کی بنا پر ترتیبِ آیات تو توقیفی ہے مگر ترتیب سُوَر اجتہادی ہوئی۔ لیکن یہ ترتیب اجتہادی چونکہ تمام اُمّت کی مجمع علیہ ہے اس لئے اجماعی ہوئی جس کی خلاف ورزی وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ کے تحت میں داخل ہوگی۔ (۲۸ر شوال ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِث

تدوینِ فقہ

قرآن کریم کی جمع وترتیب کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تدوینِ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ جماعتِ صحابہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ

---

[1] قال الطحاوی کانت السبعۃ فی اول الامر لضرورۃ اختلافهم لغۃ فلما ارتفعت بکثرۃ الناس عادت الی واحد۔ (حاشیہ ترمذی ص۱۱۸ جلد ۲)

فقہ[1] کی عظیم الشان کام کی ابتدا کی۔ حضرت ابن مسعود قدیم الاسلام صحابہ میں سے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ایمان لائے تھے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا واسطہ ستر سورتیں قرآن پاک کی مع تفسیر پڑھی تھیں۔ ان کے تلامذہ اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ بالآخر ان کی فقہ کی تکمیل امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی۔ انہیں فقہ کی ترتیب کے متعلق مشہور مقولہ ہے۔ الفقہ زرعہ عبد اللہ بن مسعود وسقاہ علقمۃ وحصدہ ابراہیم النخعی وداسہ حماد بن ابی سلیمان وطحنہ ابوحنیفۃ وعجنہ ابویوسف وخبزہ محمد بن الحسن الشیبانی والناس کلھم یاکلون۔ فقہ کا درجہ کسی شے سے بڑھ کر ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ ۸۰ھ میں پیدا ہوئے تھے ابتداً علم کلام میں مشغول رہے کیونکہ اس زمانہ میں سرزمین کوفہ کے معتزلہ و روافض جہمیہ وغیرہ فرقوں کا بڑا زور تھا۔ اس لئے امام اعظم علیہ الرحمۃ دین کے استحکام کے درپے رہے مگر اس کے بعد ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ نے خواب میں اپنے آپ کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر مبارک کو کھودتے ہوئے دیکھا۔ اس زمانہ کے مشہور معبر محمد بن سیرین سے اس خواب کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے فرمایا یہ شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا ناشر ہوگا۔ وہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا محافظ ہوگا۔ چنانچہ اس کے بعد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی توجہات بالکلیہ فقہ کی طرف مبذول ہوگئیں۔ فقہ میں آپ کے تین ہزار شاگرد تھے جن میں اڑتالیس درجۂ اجتہاد کو پہنچے تھے ان میں امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر بہت ممتاز ہوئے۔ ۹۳ھ میں امام مالک بن انس پیدا ہوئے۔ ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ آپ صحابہ کے دیکھنے والے یعنی تابعی ہیں۔

تدوین حدیث

جیسے بیان کیا جا چکا ہے کہ اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کے ماتحت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت حدیث سے عام طور پر ممانعت فرمائی تھی مگر چونکہ یہ ممانعت مطلق نہ تھی اس لئے بعض ممتاز صحابہ کو خصوصی طور پر اجازت بھی دے رکھی تھی چنانچہ ان کے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے جو کثرت سے احادیث

---

[1] یعنی احکام شرعیہ کا قرآن و حدیث سے تخریج و استنباط کرکے ان کا مدون کرنا ہے۔

میں شمار کئے گئے ہیں۔ (مکثر فی الحدیث وہ صحابہ ہیں جن سے کم از کم دو ہزار یا اس سے زیادہ احادیث منقول ہوں ایسے صحابہ کی تعداد کل سات ہے۔ حضرت ابوہُریرہ ان میں خصوصی امتیاز کے مالک ہیں اُن سے ۵۳۷۶ حدیثیں منقول ہیں۔ عبؔداللہ بن عمرو بن العاص ان کو حضرت ابوہریرہ اپنے سے فائق بتلاتے ہیں۔ عبدؔاللہ بن مسعود۔ حضرت عائشہ صدیقہ۔ حضرت انسؔ بن مالک۔ عبدؔاللہ بن عباس۔ عبدؔاللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اسی اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے دَورِ خلافت میں تدوینِ حدیث کے ارادہ کو عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ اب جب کہ خلافتِ عثمانی میں تدوینِ قرآن کا کام بالکل مکمل ہو گیا اور تمام اطراف و جوانب میں مصاحف بھیج دیئے گئے تو یہ اندیشہ زائل ہو گیا چنانچہ پھر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے دَورِ خلافت میں تدوینِ حدیث کا حکم دیا۔ ابن شہاب زہری اور ابوبکر بن حزم نے اس کام کی ابتدا کی۔ مگر اس میں صحیح، غیر صحیح، آثار صحابہ اور احادیث کا امتیاز پیش نظر رکھے بغیر بلا ترتیب ابواب کتابی شکل میں لایا گیا پھر ۱۵۰ھ سے ترتیبِ ابواب کا لحاظ کیا گیا، چنانچہ اس دَور میں بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں مگر ان میں بجز مؤطا امام مالک کے اور کسی میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے بعد ۲۰۰ھ میں مسانید لکھے گئے۔ مسند کتبِ حدیث کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

اقسام کُتبِ حدیث

(۱) جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں حسبِ ذیل آٹھ قسم کے مضمون کی احادیث جمع کی گئی ہوں۔ سیر، آداب، تفسیر، عقائد، فتن، احکام، اشراط، مناقب۔ (۲) سُنن وہ ہے کہ مضامین مذکورہ میں سے کسی ایک یا دو کی اس میں کمی ہو اور ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق اس میں احادیث کو ذکر کیا گیا ہو۔ صحاح ستہ میں صحیحین اور ترمذی جامع ہیں باقی سُنن ہیں مسلم شریف کو بھی بعض نے قلتِ تفسیر کی وجہ سے سُنن کہا ہے (۳) مسند وہ ہے جس میں صحابہ کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو (۴) معجم وہ ہے جس میں مشائخ یا حروف ہجا کی ترتیب کو پیش نظر رکھا گیا ہو ــــــــــ (۵) مستدرک وہ ہے جس میں کسی محدّث کی شرط کے مطابق احادیث کو ذکر کیا گیا ہو مگر اس محدث نے ان احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا (۶) مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں کے ساتھ ذکر کیا جائے جن میں اس کتاب کے مُصنّف کا واسطہ نہ آئے (۷) جزء اس کتاب

کو کہتے ہیں جس میں ایک ہی مسئلہ سے متعلق تمام احادیث کو ذکر کیا جائے (۸) مشیخہ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک یا چند مشائخ کی احادیث کو ذکر کیا جائے (۹) مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی معلق احادیث یا بغیر حوالے کے ذکر ہوئی احادیث کو مع اسناد و حوالہ جات کے بیان کر دیا جائے (۱۰) جمع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو ملا کر ذکر کیا جائے جیسے جمع بین الصحیحین للحمیدی (۱۱) اربعینات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں ذکر کی گئی ہوں (۱۲) موضوعات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں احادیث موضوعہ کو بیان کیا گیا ہو (۱۳) علل وہ کتب ہیں جن میں وہ احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سندوں میں کچھ کلام اور ضعف ہو۔

التزام صحت حدیث

بہرحال ۲۰۰ھ کے بعد یہ رجحان پیدا ہوا کہ صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال و افعال ہی جمع کیے جائیں۔ صحاح ستہ اسی دور کی تالیف شدہ ہیں جن میں سب سے پہلے صحیح بخاری لکھی گئی ہے۔ امام بخاریؒ سے پہلے بجز امام مالکؒ کے کسی نے صحت کا التزام نہیں کیا تھا۔ بلکہ صحیح، ضعیف، حسن وغیرہ بغیر کسی فرق مراتب و امتیاز کے سب یکجا تھیں۔ اسی اختلاط کی بنا پر اسحاق بن راہویہؒ (جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں) نے اپنے تلامذہ کو عوام کی سہولت کے پیش نظر ایسی کتاب کی تالیف کی طرف متوجہ کیا کہ جس میں صحت کا لحاظ رکھا جائے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کو اسی وقت سے برابر اس کا خیال رہا حتیٰ کہ ایک روز امام بخاری رحمۃ اللہ نے خواب میں دیکھا کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسد اطہر سے پنکھا کر کے مکھیوں کو دفع کر رہا ہوں۔ اس کی تعبیر دی گئی کہ جو غلط چیزیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی گئی ہیں تم ان کو دفع کرو گے۔ اس کے بعد امام بخاری علیہ الرحمہ کا یہ خیال اور پختہ ہو گیا اور چھ لاکھ یا تین لاکھ احادیث میں سے سات ہزار سے کچھ زائد اور غیر مکرر چار ہزار سے کچھ زائد احادیث منتخب کر کے تیسری صدی ہجری کے وسط میں ہی جامع صحیح کی تالیف کر کے اس عظیم الشان خدمت کو انجام دیا۔ اس کے بعد امام مسلم نے صحیح کو تالیف کیا پھر بقیہ کتب صحاح لکھی گئیں۔

ترتیب کتب صحاح باعتبار صحت

صحاح ستہ میں از روئے صحت کے سب سے اونچا درجہ صحیحین کا ہے اس کے بعد نسائی کا پھر سنن ابو داؤد پھر

اس کے مؤلف ضعف وغیرہ علل قادحہ کو بیان کردیتے ہیں۔ پانچواں مرتبہ ترمذی کا ہے مگر امام ترمذیؒ نے ہر حدیث کے مرتبہ کے بیان کا التزام کرلیا ہے، جو حیثیت اور مرتبہ جس حدیث کا ہوتا ہے اس کو واضح کردیتے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے۔ (۲۹ر شوال ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ

قراءۃً کی ترکیب نحوی

قراءۃ علیہ وانا اسمع سیبویہ کے مذہب کے مطابق قراءۃ از روئے ترکیب کے حال قرار دیا جائے گا۔ مگر حال ہونے میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حال یا اسم فاعل ہوتا ہے یا اسم مفعول اور یہ مصدر ہے اس کا جواب سیبویہ یہ دیتے ہیں کہ ایسے مقامات میں مصدر بتاویل اسم فاعل یا اسم مفعول ہوتا ہے مگر اس کے باوجود بھی اشکال باقی رہتا ہے کیونکہ سیبویہ تاویل اسی کلام میں کرتے ہیں جو اہل عرب سے صادر ہوا ہو اس کو دوسری جگہ قیاس کرکے جاری کرنے کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر قراءۃ کو جو محدثین کی اصطلاح ہے اس تاویل کے ساتھ حال نہیں کہا جاسکتا۔ زجاج کے نزدیک یہ قیاسی ہے لہٰذا بتاویل مذکور علی مذہب الزجاج حال قرار دینے میں کوئی اشکال نہیں بقیہ تمام باتوں میں زجاج سیبویہ کے بالکل موافق ہیں صرف قیاسی غیر قیاسی ہونے میں اختلاف ہے۔ مبرد اس کو قیاسی بایں شرط مانتے ہیں کہ یہ اپنے فعل ناصب کی نوع میں سے ہو جیسے اتانا رجلۃ لیکن اگر یہ شرط مفقود ہو تو پھر یہ قیاسی نہ ہوگا لیکن اخفش اور مبرد کے نزدیک اس کا انتصاب فعل محذوف کے مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے نہ کہ بنا بر حالیت یہی مذہب ابو علی کا ہے یہ آسان مذہب ہے مگر اس سے بھی زیادہ آسان سیرافی کا مذہب ہے۔ سیرافی کے نزدیک یہ مفعول مطلق من غیر لفظہ اخبرنا مذکور ہے جو قرأنا کے مرادف ہے سیرافی اسی کو

له ثم اعلموا انه لا قیاس فی شیء من المصادر یقع حالا بل یقتصر علی ما سمع منها نحو قتلته صبرا ولقیته فجاءۃ او عیانا وکلمته مشافهة واتیته رکضا او عدوا او مشیا والمبرد یستعمل القیاس فی المصدر الواقع حالا اذا کان من انواع ناصبه نحو اتانا رجلة وسرعة وبطؤا ونحو ذلك واما ما لیس من نوع ناصبه والواقع فلا خلاف انه لیس بقیاس فلا یقال جاء ضحکا وبکاء ونحو ذلك لعدم السماع ثم انه قد ذهب الاخفش والمبرد الی ان انتصاب مثل هذه المصادر علی المصدریة لا الحالیة والعامل محذوف ای اتیته ارکض رکضا کما هو مذهب ابی علی۔ ([illegible])

ته سیرافی ابو سعید الحسن بن عبداللہ ۹۷۹ [illegible] نحوی [illegible] سیراف (المنجد حصہ الاعلام)

حدیثیں لکھی ہوئی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے واقعہ بیان کیا کہ غلطی سے ان مسودات کے بجائے اگرچہ میں سادے
کاغذ لے آیا ہوں مگر آپ کے پڑھنے سے مجھ کو یہ تمام حدیثیں یاد ہوگئیں اور سب کو زبانی سنا دیا۔ شیخ نے
فرمایا تم کو پہلے سے یاد ہوں گی۔ انھوں نے عرض کیا نہیں۔ اس کے بعد شیخ نے امتحاناً چالیس غریب اور
نادر چالیس حدیثیں ان کے سامنے پڑھیں۔ امام ترمذیؒ نے ان غرائب کو بھی اسی طرح سنا دیا۔ مصنف
کی اس حیرت انگیز قوت حافظہ کا حال دیکھ کر اس شیخ نے فرمایا کہ تجھ جیسا شخص میری نظر سے نہیں گذرا۔
دوسرا واقعہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ سے منقول ہے اگرچہ ہماری نظر سے یہ واقعہ کہیں نہیں گذرا
مگر حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی نظر اور مطالعہ تاریخ کی بہت وسیع تھا کہ آپ قال الشیخ الہند
قدس سرہٗ کہ مصنف جب آخر عمر میں خوف خداوندی کی وجہ سے روتے روتے نابینا ہوگئے تو سفر حج
پیش آیا اونٹ پر سوار تھے جہاں تک ایک مقام پر سر جھکا لیا۔ رفقائے سفر نے اس کا سبب دریافت کیا
تو فرمایا یہاں ایک درخت تھا جس کی شاخیں اور ٹہنیاں اتنی نیچی تھیں کہ اونٹ پر سوار ہونے کی حالت میں
انسان اس کے نیچے سے بغیر سر جھکائے ہوئے نہیں گذر سکتا تھا اس لئے میں نے یہاں سر جھکا لیا۔ رفقائے سفر
نے وہاں کی زمین کو بالکل صاف دیکھ کر انکار کیا۔ مصنفؒ نے اس پر شدت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے
فرمایا تحقیق کرو اگر میرا قول غلط ثابت ہوا تو میں آج سے روایت حدیث ترک کر دوں گا۔ چنانچہ جب
وہاں کے رہنے والوں سے معلومات کیں تو معلوم ہوا کہ فی الواقع کافی عرصہ پہلے اس قسم کا درخت یہاں تھا
مگر راہگیروں کی دشواری کے پیش نظر اس کو کاٹ دیا گیا۔ امام ترمذی علیہ الرحمہ امام بخاریؒ کے ارشد
تلامذہ میں سے ہیں مگر باوجود اس کے امام بخاریؒ نے بعض احادیث ان سے بھی حاصل کی ہیں۔ چنانچہ
ترمذی ص۲۱۴ جلد ۲ پر ہے عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلی یا علی لا یحل
لاحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرک اس حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے
ھذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من ھذا الوجہ وقد سمع محمد بن اسمٰعیل منی ھذا
الحدیث واستغربہ۔ دوسری حدیث حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی ترمذی ص۱۸۲ جلد ۲ میں
ہے جس کے بعد فرمایا ہے قال ابو عیسیٰ سمع منی محمد بن اسمٰعیل ھذا الحدیث
اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے جس طرح شاگرد ہیں اسی طرح امام بخاریؒ کے بعض احادیث

میں استاذ بھی ہیں۔ اسی وجہ سے تہذیب التہذیب میں ہے کہ امام بخاری نے امام ترمذی سے فرمایا کہ جتنا فائدہ میں نے تم سے حاصل کیا ہے وہ زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ جتنا تم نے مجھ سے حاصل کیا۔ اس میں اگرچہ امام بخاریؒ نے انکساری سے کام لیا ہے لیکن مصنف کی عظمت بہر حال ظاہر ہوتی ہے۔

(- شوال ۲۷۹ھ)

الدرس الخامس

جامع ترمذی کی خصوصیات

مصنف نے اپنی اس کتاب میں حسب ذیل خصوصیات کو ملحوظ رکھا ہے ① ہر حدیث کے درجات (صحت، حسن، غرابت، ضعف وغیرہ) بتاتے ہیں۔ جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آجاتی ہے ② احادیث کے رُواۃ کی جرح وتعدیل کرتے ہیں اُن میں اگر کوئی ضعف یا کمزوری ہوتی ہے اُس کو واضح کر دیتے ہیں اسی طرح جن رُواۃ کے متعلق تعدیل وتوثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ ③ غریب الاستعمال الفاظ کی تشریح کر دیتے ہیں ④ اختلاف مذاہب میں بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر کر دیتے ہیں ⑤ احادیث کے اندر بظاہر جو تعارض ہوتا ہے اُس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں ⑥ نیز حدیث کو ذکر کر دینے کے بعد اُس کے تمام متابعات وشواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں ⑦ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں ⑧ یہ بھی بتلاتے ہیں کہ یہ حدیث معمول بہ ہے یا متروک العمل ہے ⑨ راوی اگر نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے تو عندالضرورت اس کی کنیت ذکر کر دیتے ہیں، اور اگر کنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کر دیتے ہیں۔

بہرحال اپنی مذکورہ بالا خصوصیات کی وجہ سے یہ کتاب بے مثل ثابت ہوئی کیونکہ ہر شخص اس سے مستفید ہو سکتا ہے اپنی فوائد کے لحاظ سے بعضوں نے اس کو صحیحین پر ترجیح دی ہے۔ امام ترمذی نے اس کتاب کو لکھ کر حجاز، عراق، خراسان وغیرہ کے علماء کے سامنے پیش کیا۔ سب نے اس کو نہایت پسند کیا۔ اس کے بعد مصنف نے اس کو شائع کیا۔

۔ قال ابو اسمٰعیل الهروی هو انفع عندی من الصحیحین لان کل احد یصل الی الفائدة منه وهما لا یصل الیهما الا العالم المتبحر

طریقِ تدریس صحاحِ ستہ

چونکہ فقہی مباحث ترمذی میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابو داؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے۔ مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث مقصود ہوتا ہے۔ الحافظ لغۃً ظاہر ہے لیکن اصطلاحِ محدثین میں حافظ وہ ہے جو تمام رجال احادیث پر عبور رکھتا ہو۔ بعض کے نزدیک وہ ہے کہ جتنی حدیثیں اس کو محفوظ ہوں وہ غیر محفوظ سے زائد ہوں بعض کے نزدیک وہ ہے جس کو ایک لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔ حُجّۃ وہ ہے جس کو تین لاکھ حدیثیں یاد ہوں، حاکم وہ ہے کہ سند و متن جرح و تعدیل، تاریخ تمام ہی تفصیلات کے ساتھ اس کے احاطۂ علم میں ساری حدیثیں ہوں۔

پہلے زمانہ میں حافظے نہایت قوی ہوتے تھے، چنانچہ ابو العباس؎ سفاح جو بنو عباس کا پہلا خلیفہ ہے ہر قصیدہ کو صرف ایک مرتبہ سُن کر یاد کر لیتا تھا۔ اس کا غلام دو مرتبہ میں اور باندی تین مرتبہ سُننے سے یاد کر لیتی تھی شعراء جب اپنے قصائد مدحیہ انعام حاصل کرنے کی غرض سے خلیفہ کو سُنانے کے لئے حاضر ہوتے تو خلیفہ اُن سے یہ شرط کر لیتا تھا کہ ایسا قصیدہ سُنانا جو تم سے پہلے کسی نے نہ کہا ہو۔ شاعر جب پڑھتا تو خلیفہ کو ایک مرتبہ سُننے سے یاد ہو جاتا اور از بر سُنا کر کہہ دیتا کہ یہ تمہارا نہیں ہے یہ تو مجھ کو بھی یاد ہے اگر یقین نہ آئے تو میرے غلام سے بھی سُن لو اس کو بھی یاد ہے۔ غلام کو بھی دو مرتبہ سُن کر چونکہ یاد ہو جاتا تھا اس لئے وہ بھی سُنا دیتا پھر کہتا کہ میری باندی کو بھی یاد ہے، باندی بھی سنا دیتی۔ اس طرح بہت سے شعراء خجل اور شرمندہ ہو کر انعام سے محروم ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ اصمعی کو جب یہ معلوم ہوا تو چونکہ یہ

؎ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ سفاح کا دورِ خلافت تو اصمعی کی طفولیت کا زمانہ تھا کیونکہ اصمعی کی ولادت ۱۲۲ھ یا ۱۲۳ھ میں ہوئی ہے (مرقاۃ ص۱۰۶ جلد ۱) وکانت ولادۃ الاصمعی سنۃ اثنین وقیل ثلاث وعشرین ومائۃ (ابن خلکان ص۳۶۲ جلد ۱) اور سفاح کی خلافت ۱۳۲ھ سے ۱۳۶ھ تک رہی (کما فی تاریخ الخلفاء) اس لئے اصمعی کا سفاح کے دورِ خلافت میں اس قدر حدِ کمال کو پہونچ جانا مشکل ہے اب یا تو اصمعی کے سننے کا فرق ہے یا یہ واقعہ کسی ادبی کتاب کا ہے جس کی صحت ضروری نہیں۔ (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)

بہت بڑے حافظ لغت تھے، ایک قصیدہ کو جو تمام تر الفاظ غریبہ پر مشتمل تھا ایک بڑے پتھر پر لکھ کر خلیفہ کے پاس گئے، خلیفہ نے اپنی شرط کو پیش کیا انھوں نے اس کو منظور کر لیا مگر انھوں نے یہ کہا کہ اگر میں نے آپ کی شرط کے مطابق قصیدہ سُنا دیا تو مجھ کو اس پتھر کے ہم وزن سونا انعام میں دیا جائے گا، خلیفہ نے اس شرط کو مان لیا، چنانچہ اصمعی نے اپنا قصیدہ سُنانا شروع کیا ایک مصرع پڑھ کر معلوم کرتے کہ بتائیے مجھ سے پہلے کسی نے کہا ہے؟ بادشاہ کہتا کہ نہیں۔ والفاظ غریبہ کی وجہ سے اس کو یاد بھی پورے طور پر ہوتا دوسرے یہ اندیشہ کہ اگر ایک مصرع میں نے سُنا بھی دیا تو دوسرے مصرع کا جب مجھ سے مطالبہ کیا جائے گا تو اس کو کس طرح سُناؤں گا کیونکہ وہ تو اصمعی کے پاس لکھا ہوا موجود ہے اس بنا پر خلیفہ کے لئے یہ کہنا ناممکن ہو گیا کہ یہ قصیدہ مجھے بھی یاد ہے، غرض یہ کہ شرط کے مطابق اس پتھر کے ہم وزن سونا خلیفہ نے ان کو انعام میں دیا۔ جب اصمعی رُخصت ہوئے تو خلیفہ نے کہا کہ یہ کوئی منکر آدمی معلوم ہوتا ہے۔ لوگوں کو اُن کے پیچھے دوڑایا لوگ ان کو واپس لائے خلیفہ نے معلوم کیا کہ تم کون ہو؟ انھوں نے کہا کہ میں اصمعی ہوں۔ خلیفہ نے کہا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ اصمعی نے جواب دیا کہ آپ چونکہ شعراء کو محروم واپس کر دیتے تھے اس لئے اُن کے مفاد کے پیش نظر میں نے ایسا کیا۔ خلیفہ نے کہا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ انھوں نے جواب دیا کہ شرط یہ ہے کہ آپ بھی آئندہ کسی کو محروم واپس نہ کریں۔ اسی طرح نخبۃ الفکر صفحہ کے حاشیہ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ مذکور ہے کہ جب امام بخاریؒ بغداد میں پہونچے تو وہاں کے محدثین نے امام بخاریؒ کے امتحان کی غرض سے سَو حدیثوں کو منتخب کر کے دس آدمیوں پر دس دس حدیثیں تقسیم کیں انھوں نے ان احادیث کی سندوں میں اس طرح "تبدیلی" کر دی کہ ایک حدیث کی سند دوسری حدیث سے جوڑ دی امام بخاریؒ سب کو سُنتے رہے اور فرماتے رہے لا اعرفہ اب جب یہ سلسلہ ختم ہوا تو امام بخاریؒ نے تمام احادیث کو اُن کی اصلی سندوں کے ساتھ ازبر سُنا دیا۔ سن تین سو ہجری کے بعد عام طور پر ایسے حافظ نہیں رہے۔

(۲، ذوالقعدہ ۱۳۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ

اَبْوَابُ الطَّہَارَۃ

اصطلاح میں لفظ "کتاب" مختلف الانواع چیزوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ والباب انما یوتی بہ اذا کانت المسائل مختلفۃ الفصل اور فصل

متحد الاصناف اشیاء کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اگرچہ طہارت مختلف الانواع چیز ہے اس لئے مُصنف کو کتاب الطہارات کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ ابواب جمع ہے اس لئے اس صورت میں یہ کتاب کے مرادف ہو جاتا ہے اسس بنا پر دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا۔ طہارت کو صلوٰۃ پر اس لئے مقدّم کیا کہ طہارت نماز کے لئے شرط ہے اور شرط مشروط سے مقدّم ہوا کرتی ہے۔ شروطِ صلوٰۃ اگرچہ اور بھی ہیں مگر طہارت کو مقدّم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حاکم مطلق خدائے برتر کی بارگاہ میں داخل ہونے کے آداب میں سب سے پہلی چیز نجاست حکمیہ و حقیقیہ سے پاک ہونا ہے نیز اس کے مباحث بھی کثیر ہیں برخلاف دیگر شروط کے کہ اُن کے مباحث قلیل ہیں اس لئے اس کو تمام شروطِ صلوٰۃ پر مقدّم کیا۔ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ امام بخاریؒ، امام ترمذی رحمہما اللہ نے بدعت رفض وخروج وغیرہ کے پیشِ نظر صرف مرفوعات کو ذکر کیا ہے اسی مقصد کے تحت امام ترمذیؒ نے اس جگہ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰہِ فرمایا۔ رسول اور نبی موحیٰ الیہ ہونے کے اعتبار سے آپس میں ایک دوسرے کے مرادف ہیں۔ دیگر قیودات لگا کر ان میں فرق کر لیا جاتا ہے جو لوگ رسول کے لئے مامور بالتبلیغ ہونا یا صاحبِ شریعت یا صاحبِ کتاب ہونا شرط قرار دیتے ہیں وہ نبی کو اعم اور رسول کو اخص قرار دیتے ہیں۔ نبی نباء بمعنی خبر سے ماخوذ ہے اس کو مُخْبِر (اسم فاعل) اور مُخْبَر (اسم مفعول) دونوں کے معنی میں لیا جا سکتا ہے اور اگر اس کو نبوۃ بمعنی بلندی سے مشتق مانا جائے تو وجہ تسمیہ درجات کی بلندی ہوگی۔ رسول اللہ میں اضافت اور النّبی کے اندر الف ولام عہد خارجی کا ہوگا۔ حضور یعنی موجودگی اس کا قرینہ ہے، جس طرح الیوم (آج کا دن) میں حضورِ یوم قرینہ ہے بہرحال تعین کسی بھی نوعیت سے ہو جائے وہ عہد خارجی ہونے کے لئے کافی ہے۔ یہاں رسول اللہ اور عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم میں تعین بوجہ حضور کے ہے اگر کوئی دوسرا رسول مراد ہو تو اُس کے لئے اس کے مطابق قرائن کا ہونا ضروری ہوگا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا فرض ہے لان الامر لا یقتضی التکرار لہٰذا آپ کے نام نامی کے ساتھ ہر مرتبہ درود پڑھنا فرض نہ ہوگا بلکہ واجب کے درجہ میں ہوگا، البتہ اگر ایک ہی مجلس میں چند مرتبہ نام لیا گیا تو پھر ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہوگا امام شافعی علیہ الرحمہ نماز میں درود کی فرضیت کے قائل ہیں۔ قاضی عیاض کہتے ہیں تفرد بہ الشافعی ولم یقل بہ احد۔ امام احمد بن حنبلؒ اور امام نوویؒ وغیرہ نے لفظ صلعم لکھنے اور پڑھنے کو سختی سے

سنخ کیا ہے اگر بالفرض لکھا جائے تو کم از کم پڑھا نہ جائے۔

باب ما جاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور۔ ترجمۃ الباب گویا مصنف کی طرف سے ایک دعویٰ ہے جس کی دلیل حدیث مذکور فی الباب ہے۔ اس جگہ لفظ صلوٰۃ نکرہ تحت النفی واقع ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے لہٰذا نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکر وغیرہ جو حکماً صلوٰۃ ہیں سب کو شامل ہے۔ اب قبول دو قسم پر ہے قبول صحت اور قبول اثابت۔ مامورات کو مع فرائض و واجبات احکام شرعیہ کے مطابق ادا کرنا قبول صحت ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ مکلف فارغ عن الذمہ ہو جائے گا اب اس کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔ ادائیگی کے بعد مولائے کریم کی طرف سے اس پر اجر و ثواب کا ترتب قبول اثابت کہلاتا ہے لفظ قبول ان دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے لا یقبل اللہ صلوۃ حائض بغیر خمار یہاں بالاتفاق قبول صحت مراد ہے کیونکہ سر کا چھپانا نماز کی حالت میں عورت کے لئے فرض ہے۔ رہی دوسری صورت یعنی قبول سے قبول اثابت مراد ہو تو اس کی مثال یہ حدیث ہے لا یقبل اللہ صلوۃ الآبق حتی یرجع الی مولاہ او کما قال اس حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے۔ اب لا تقبل میں نفی مطلق قبول کی ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے تمام ائمہ کا یہی مذہب ہے بجز امام مالک علیہ الرحمہ کے کہ ان کے نزدیک نجاست حکمی سے طہارت تو بے شک ضروری ہے مگر نجاست حقیقی میں ان کے دو قول[1] ہیں۔ ایک میں ضروری دوسرے میں مسنون لیکن اگر اثنائے صلوٰۃ میں کسی نے مصلی پر نجاست ڈال دی تو اس نجاست طاریہ میں امام مالکؒ کا عدم فساد صلوٰۃ کا ایک ہی قول ہے لہٰذا امام مالک علیہ الرحمہ اس جگہ قبول سے قبول اثابت مراد لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاستِ حقیقیہ سے طہارت کے بغیر نماز تو صحیح ہو جائے گی البتہ اس صورت میں اجر و ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ جمہور ائمہ اور بعض مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ قبول سے قبول صحت مراد ہے لہٰذا ان کے نزدیک نجاست حقیقیہ سے طہارت کے بغیر نماز نہ صحیح ہوگی اور نہ اس پر اجر و ثواب مرتب

---

[1] فقال قوم ان ازالۃ النجاسات واجبۃ وبہ قال ابو حنیفۃ والشافعی وقال قوم ازالتہا سنۃ موکدۃ ولیست بفرض وقال قوم ہی فرض مع الذکر ساقطۃ مع النسیان وکلا ہذین القولین عن مالک واصحابہ۔ (بدایۃ المجتہد ص۲ جلد ۱)

نہیں ملتیں جو انسان کے اپنے قابو میں نہیں ہیں اُن میں بسا اوقات فقد طہورین کی نوبت آجاتی ہے اس کے اندر امام نووی نے شرح مسلم میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے چار قول نقل کئے ہیں (۱) اسی حالت میں نماز پڑھنا واجب ہے اور جب قدرت علی الطہارت ہو تو اس کی قضا کرے (۲) نماز پڑھنا حرام ہے قضا واجب ہے (۳) نماز پڑھنا مستحب ہے قضا واجب ہے (۴) نماز پڑھنا واجب ہے قضا واجب نہیں۔ امام نووی نے قول رابع کے متعلق یہ کہا کہ یہ امام مزنی کا پسندیدہ ومختار ہے اور تمام اقوال میں از روئے دلائل اقوی ہے کیونکہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے اذا امرتکم بامر فأتوا منہ ما استطعتم مسلم شریف اب وجوب اعادہ کے لئے کسی امر جدید کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔ ان میں قول ثانی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مذہب ہے۔ قول ثالث یعنی تشبہ بالمصلین امام ابویوسف کا مذہب ہے امام محمد سے دونوں روایتیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ طہارت کو شریعت نے اہلیت ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے اس لئے جب اہلیت ہی مفقود ہو گئی تو نماز کا سوال ہی نہیں۔ امام ابویوسف رحمۃ اللہ بعد الاقامت مسافر اور بلوغ صبی فی وسط النہار کے بارے میں فقہاء کے اس حکم پر کہ یہ تشبہ بالصائمین کریں، قیاس کرتے ہوئے فاقد الطہورین کو بھی تشبہ بالمصلین کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا بھی اسی قول کی طرف رجوع منقول ہے۔ (وعلیہ الفتویٰ)

ولا صدقۃ من غلول۔ غلول بضم الغین ہے اس کے معنی مال غنیمت میں خیانت کرنا ہے شریعت کا قاعدہ ہے کہ مال غنیمت میں قبل التقسیم کسی کو تصرف کا حق نہیں بجز ان چیزوں کے جن کی جہاد میں استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئے مثلاً تلوار، گھوڑا وغیرہ یا کھانے پینے کی وہ چیزیں جنھیں رکھنے سے اندیشہ فساد ہو مثلاً روٹی، دودھ، سالن وغیرہ ان کا مناسب طریقہ پر استعمال بغیر اذن الامام بھی جائز ہے۔ اس جگہ غلول سے مطلقاً مال حرام مراد ہے لفظ غلول ذکر کرنے میں اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ مال غنیمت میں جب کہ خیانت کرنے والے کا خود اپنا بھی حق ہے پھر بھی اس مال میں سے صدقہ غیر مقبول ہے تو دیگر اموال محرمہ سے تصدق بدرجہ اولیٰ بطریق دلالۃ النص نامقبول ہوگا۔ حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک کہا کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے بہ نیت تحصیل ثواب صدقہ کرے گا تو وہ کافر ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ اس صدقہ پر ثواب وصحت دونوں میں سے کسی کا بھی ترتب نہ ہوگا۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں اگر کسی

کے پاس مال حرام بلاکسی عقد کے مثلاً سرقہ وغیرہ سے حاصل ہوا تو اس کے لئے اصل مالک کی طرف واپس کرنا ضروری ہے مالک نہ ملے تو تصدق واجب ہے اسی طرح اگر عقود فاسدہ سے حاصل کیا ہو امال ہے تو وہ بھی واجب التصدق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال حرام سے تصدق صحیح ہوجائے گا اور ولا صدقۃ من غلول کے اندر قبول اثابت مراد ہے نہ کہ قبول صحت اور چونکہ یہ معطوف ہے لا تقبل صلوٰۃ پر اس لئے وہاں بھی قبول اثابت ہی مراد لینا ہوگا جس سے صاف طور پر امام مالک کا مذہب ثابت ہوجاتا ہے اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ تصدق کے اس حکم سے فقہاء کا مقصد صرف دفع وبال ہے کیونکہ اس مال کا اپنے اوپر صرف کرنا ناجائز ہے اور استہلاک واضاعت جائز اس لئے اب بجز اس کے دفع وبال کی اور کوئی صورت نہیں کہ اس کا تصدق کردیا جائے۔ باقی ولا تیمموا الخبیث الآیۃ میں خباثت حسی یعنی سڑنا گلنا مراد ہے نہ کہ خباثت حکمی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بطور صنعت استخدام معطوف علیہ میں قبول صحت اور معطوف میں قبول اثابت مراد لے لیا جائے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں قال ھناد فی حدیثہ الا بطہور۔ اگر بغیر طہور کے اندر لفظ غیر بمعنی الا ہو تو دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا ورنہ تو حصر میں فرق ہوجائے گا۔ قال ابو عیسیٰ ھٰذا الحدیث اصح شیٔ فی ھٰذا الباب واحسن۔

اقسام حدیث

قبل اس کے کہ اس عبارت پر کلام کیا جائے مقدمہ کے طور پر اقسام حدیث کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ علم اصول حدیث میں صحت وسقم قوت وضعف وغیرہ کے لحاظ سے احادیث کی بہت سی اقسام بیان کی جاتی ہیں منجملہ ان کے متواتر ہے۔ متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جس کے ناقلین ہر زمانہ میں اتنی کثرت سے ہوں کہ ان کا تواطو علی الکذب عقلاً محال و ناممکن ہو اور اس خبر کی انتہا کسی امر حسی پر ہو۔ اس خبر سے علم قطعی و یقینی حاصل ہوتا ہے۔ مشہور وہ ہے جس کے رواۃ دور صحابہ کے بعد حد تواتر کو پہونچ گئے ہوں اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں بعض نے ان میں فرق کیا ہے کہ مستفیض وہ ہے جس کے رواۃ کی تعداد ہر طبقہ میں مساوی ہو اور مشہور اس سے عام ہے۔ فقہاء نفس خبر کی تین قسمیں کرتے ہیں۔ متواتر، مشہور، واحد۔ برخلاف محدثین کے کہ یہ حضرات خبر مشہور کو آحاد میں داخل کرتے ہوئے نفس خبر کی صرف دو قسمیں متواتر و آحاد مانتے ہیں۔ اب اگر خبر واحد میں ظن غالب بصدق الرواۃ ہو

لہ [illegible]

تو وہ مقبول کہلاتی ہے ورنہ تو مردود ہوگی۔ بعض نے یہ کہا کہ اگر ظن غالب کذب الرواۃ ہو تو مردود اور اگر کوئی ظن نہ ہو تو وہ خبر مشکوک[1] کہلاتی ہے۔ حدیث مقبول تین قسم پر ہے صحیح، حسن، ضعیف۔ صحیح وہ ہے جس میں حسب ذیل پانچ شرطیں پائی جاتی ہوں۔ عدالت، ضبط، اتصال سند، خلوص عن الشذوذ، خلوص عن العلۃ۔ راوی کے اندر وہ ملکہ جو اس کو ارتکاب کبائر، اصرار علی الصغائر و دیگر امور خسیسہ خلاف مروۃ کے ارتکاب سے باز رہنے پر آمادہ کرے اس کو عدالت کہتے ہیں۔ "ضبط تام" اس کی دو قسمیں ہیں۔ ضبط صدر، ضبط کتابت۔ ضبط صدر یہ ہے کہ راوی اپنی احادیث مسموعہ من الشیخ کو اپنے حفظ پر اعتماد کرتے ہوئے بروقت سنانے پر قدرت رکھتا ہو۔ ضبط کتابت یہ ہے کہ راوی نے احادیث مسموعہ من الشیخ کو بوقت سماع قلم بند کرکے ہر قسم کے خلل سے محفوظ رکھا ہو۔ تام الضبط سے مراد وہ راوی ہے جس کی اصابت فی الروایۃ زیادہ ہو اور خطا فی الروایۃ کم ہو، ورنہ تو یہ تام الضبط نہ ہوگا۔ ضبط تام کے درجات بھی مختلف ہیں۔ اتصال سند یہ ہے کہ حدیث کی سند میں انقطاع و ساقط نہ ہو۔ اگر کوئی واسطہ محذوف ہوگا تو اس کی چند صورتیں ہیں اگر انتہاء سند میں تابعی کے اوپر صحابی کا واسطہ محذوف ہے تو وہ مرسل ہے اور اگر آخر سند میں مصنف کی جانب سے ایک یا چند واسطے محذوف ہوں تو وہ معلق ہے اور اگر وسط سند میں علی سبیل التوالی دو یا چند واسطے محذوف ہیں تو وہ معضل ہے۔ اگر یہ چند واسطے علی سبیل التوالی محذوف نہ ہوں بلکہ مختلف جگہوں سے محذوف ہوں یا صرف ایک واسطہ محذوف ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو منقطع کہیں گے۔ مدلس اس کو کہتے ہیں کہ راوی اپنے استاذ کے واسطہ کو حذف کرکے استاذ الاستاذ سے اس طرح روایت کرے کہ سننے والا یہ سمجھے کہ راوی کا استاذ یہی ہے۔ شذوذ کہتے ہیں کہ راوی کی روایت من ھو اوثق منہ کی روایت کے خلاف ہو۔ علت لغۃً بیماری کو کہتے ہیں، مگر اصطلاح میں ھی امر قادح فی قبول الروایۃ لا یظہر الا علی ما ھر فن الحدیث اور یہ بعض اوقات قوت بیان سے باہر ہوتی ہے اس کو علت خفیہ کہتے ہیں اب اگر خبر واحد میں یہ پانچوں شرطیں پائی جائیں تو اس کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں اور اگر راوی تام الضبط نہیں مگر بقیہ شرائط پائے جاتے ہوں تو وہ حسن لذاتہ[2] ہے اب اگر کثرت طرق سے اس کا جبر نقصان ہو جائے تو صحیح لغیرہ ہے بشرطیکہ راوی مجہول الحال نہ ہو، اور اگر کسی قرینہ

---

[1] سواء ترجح کذبہ بان غلب علی الظن کذبہ او لم یترجح صدقہ ولا کذبہ فکل منہما مردود (حاشیہ نخبۃ الفکر ص[illegible])

[2] مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم ص ۳

کی بنا پر متوقف فیہ حدیث (یعنی حدیث مشکوک جس کے اندر صدق و کذب کے دونوں احتمال مساوی ہوں) قابل قبول ہو جائے تو وہ حسن لغیرہ ہے اور اگر ضبط تام کے علاوہ بقیہ شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ حدیث ضعیف کہلاتی ہے۔ صحیح اور حسن کی یہ تعریفیں اس وقت ہیں جب کہ صیغہ صفت کا بولا جائے اور اگر اسم تفضیل یا مضارع کا صیغہ استعمال کیا جائے گا تو ان معنی کا ہونا ضروری نہیں۔ لغۃً تو ایسی صورت میں بے شک مفضل اور مفضل علیہ دونوں کا وصف صحت میں اشتراک مفہوم ہوتا ہے مگر اصطلاح میں صحیح ہونا مراد نہ ہوگا بلکہ اصح شیئ فی ھذا الباب کا مطلب ارجح حدیث فی ھذا الباب ہوگا۔ چنانچہ اسی کتاب کے صفحہ ۳ پر مصنف نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کردہ حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطھور کے متعلق فرمایا ہے ھذا الحدیث اصح شیئ فی ھذا الباب و احسن حالانکہ اس کی سند میں عبداللہ بن محمد بن عقیل راوی متکلم فیہ ہیں مگر امام بخاری علیہ الرحمۃ نے توثیق کرتے ہوئے ان کو مقارب الحدیث فرمایا ہے۔ (۳ ذوالقعدہ ۱۳۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ

مصنف رحمۃ اللہ نے ائیت سے بچنے کے لئے اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کرتے ہوئے قال ابو عیسٰی تحریر فرمایا (قائلہ ہو المصنف) وفی الباب مصنف نے اپنے علم کے مطابق کہا ہے ورنہ تو ان کے علاوہ دیگر رواۃ سے بھی یہ روایت مروی ہے۔

باب ما جاء فی فضل الطہور۔ اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں وصف عبدیت کو ذکر فرمایا ہے۔ تصوف میں عبدیت کے معنی امتثال امر مولیٰ کے ہیں چاہے سمجھے یا نہ سمجھے محض رضائے مولیٰ کے پیش نظر کام کرے۔ اس وصف کو بیان کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ وضو محض

ثم المراد بذکرہ ھھنا ھو ابی الملیح لا ابو الملیح نفسہ لأن الراوی ھو ... واعلم ان الترمذی مع کونہ جامعاً لاحادیث الحدیث فیہ قلیلۃ بخلاف غیرہ من ارباب الصحاح الا انہ یکثر قولہ ویذکر وفی الباب عن فلان وعن فلان او صنف ابن حجر العسقلانی فی استخراج ما ذکر الترمذی فی الباب وسماہ اللباب فیما قال الترمذی وفی الباب ولکنہ غیر مطبوع والاسھل لاستخراج احادیثہ المراجعۃ الی مسند احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ (العرف الشذی ص۱۲)

حضرت ابی کے احادیث سے ہوتا ہے جو اس کی کوئی علت کو بیان کرے۔ یہ دونوں آتے ہیں اگر اعضاء کو ذکر کر کے وضو کو
کو پورے طور پر متحقق ہو حاصل ہونگے۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اذا توضأ کہنے کے بعد فغسل کے ذکر کرنے کی
بظاہر کوئی ضرورت نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اذا توضأ سے مراد ارادہ وضو ہے کیونکہ لفظ وضو کا اطلاق پورے وضو
پر ہوتا ہے۔ اور یہاں تفصیل سے انفرادی طور پر ہر عضو کے غسل کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے یہاں
لفظ غسل کو استعمال کیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اذا توضأ میں مجازاً قرب فعل کو نفس فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔
جس طرح فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ اور اذا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ میں قرب فعل کو نفس فعل سے تعبیر کیا گیا ہے لہٰذا
اذا توضأ کے معنی اذا قارب الوضوء کے ہوں گے۔

خرجت من وجهه۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ یہ اعراض ہیں نہ کہ جواہر اس لئے ان کا
خروج کس طرح ممکن ہے۔ جواب یہ ہے کہ خروج خطایا کنایہ عن الغفران ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خروج
خطایا سے مراد ان کے اثرات کا نکلنا ہے جس کو قرآن کریم میں بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ سے بیان کیا گیا ہے
نیز بعض احادیث میں آتا ہے کہ جب انسان کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب پر ایک سیاہ نقطہ کی
شکل میں قائم ہو جاتا ہے پس یہاں ان آثار کا خروج مراد ہے۔ اس صورت میں یہ اشکال بھی زائل ہو گیا کہ
کل خطیئۃ۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطایا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بلکہ
خارج و عقلاً ہر اعتبار سے ان کا وجود ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَآنِ
مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ۔ نیز وزن اعمال وغیرہ کی نصوص بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔ ان نصوص میں پہلے
تاویلات کی جاتی تھیں مگر اس زمانہ میں سائنس کی ایجادات ریڈیو، گراموفون وغیرہ کے سامنے
آجانے کے بعد تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ معلوم ہوا کہ فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ عرض کا کوئی
وجود نہیں رہتا۔ کل خطیئۃ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کل خطیئۃ تو عام ہے ہونا چاہیے
اس میں صغائر و کبائر دونوں آگئے اس سے معلوم ہوا کہ وضو سے ہر قسم کے گناہوں کی مغفرت ہو جاتی ہے

[illegible]
[illegible]
[illegible]

حالانکہ مشہور یہ ہے کہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ لفظ خطیئۃ استعمال کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ خطا میں ارادہ نہیں ہوتا اس لئے معلوم ہوا کہ صغائر ہی مراد ہیں لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس حدیث میں نظر الیہا بعینیہ وغیرہ الفاظ بتلاتے ہیں کہ بالارادہ کئے ہوئے گناہ بھی اس میں داخل ہیں۔ لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ کبائر اس میں داخل نہیں کیونکہ ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ الآیہ اور الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان مکفرات لما بینهن اذا اجتنب الکبائر الحدیث (مسلم شریف ص۱۲۲) وغیرہ نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایسے مقامات پر تکفیر صغائر ہی مراد ہوا کرتی ہے۔ نظر الیہا بعینیہ۔ بعینیہ کی قید یا تو اتفاقی ہے یا یہ کہ اس سے مراد قصد اور تلذذ ہے کیونکہ غیر ارادی طور پر بھی نظر تو معاف ہے لہٰذا اس سے نظر الی بقصد ملذذ مراد ہے۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ اور ہاتھ کی خطاؤں کو ذکر کیا مگر ان کے علاوہ دیگر اعضا بھی ہیں ان کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے مؤطا امام مالک میں پوری روایت ہے۔ عن عبد الله الصنابحی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت الخطایا من فیه واذا استنثر خرجت الخطایا من انفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطایا من وجهه حتی تخرج من تحت اشفار عینیه فاذا غسل یدیه خرجت الخطایا من یدیه حتی تخرج من تحت اظفار یدیه فاذا مسح برأسه خرجت الخطایا من رأسه حتی تخرج من اذنیه فاذا غسل رجلیه خرجت الخطایا من رجلیه حتی تخرج من تحت اظفار رجلیه قال ثم کان مشیه الی المسجد وصلوته نافلة له۔ اس روایت میں تمام اعضا کی تفصیل مذکور ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ راوی طویل حدیث کو بھی مختصر کر کے بیان کر دیتا ہے جمہور محدثین کے نزدیک یہ جائز ہے البتہ روایت کو بڑھا کر اپنی طرف کے ساتھ بیان کرنا ناجائز ہے مگر امام ابوحنیفہؒ دونوں کو منع کرتے ہیں۔ دوسرا شبہ یہ کہ چہرے کے اندر جتنے اعضا کان ناک زبان وغیرہ ہیں ان میں سے

له قال الشيخ المحدث مولانا شبير احمد العثماني قدس الله روحه في فتح الملهم تحت قوله عليه السلام كفارة لما قبلها من الذنوب اى جميع ما قبلها الا ان يؤتى كبيرة ... هذه الكبيرة بعض من الجميع بمحالة ذلك لا تغفر الا بالتوبة او برحمة الله وفضله (فتح الملهم)

صرف آنکھ کو کیوں ذکر کیا بقیہ کو کیوں ترک کیا حالانکہ یہ بھی آنکھ کی طرح چہرے میں داخل ہیں حتیٰ کہ زبان تو ان میں اتنی اہمیت رکھتی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ علی الصباح تمام اعضاء زبان کے سامنے ہاتھ جوڑتے ہیں کہ خدا کے واسطے تو کوئی غلط بات مت کہہ دینا ورنہ تو اس کی مصیبت ہمارے اوپر پڑے گی۔ لہٰذا زبان کو خاص طور پر ذکر کرنا چاہئے تھا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ میں اس کا ذکر کر دیا ہے کما فی حدیث الموطا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کا مقصد بطور دلالۃ النص تمام ہی اعضاء وجہ کی تکفیر سیئات ہے کیونکہ آنکھ باوجود اس کے کہ اس کے گناہ نہایت شدید اور اس کی نظر ارتکاب کبائر زنا وغیرہ کی اصل ہے، تو جب آنکھوں کے ان شدید گناہوں کی تکفیر ہو جاتی ہے حالانکہ اُن کے اندر وضو کا پانی بھی نہیں پہونچتا بلکہ صرف اوپر سے گذر جاتا ہے تو دیگر اعضاء جن میں پانی بھی پہونچتا ہے اور جرم بھی اُن کا ہلکا ہے تو اُن کی تکفیر ذنوب بدرجہ اولیٰ ہو جائے گی۔ تیسرا جواب یہ کہ آنکھ قلب کی سیاہی اور بہ زیادہ ہے اس لئے اس کو خصوصی طور پر ذکر کیا۔ قولہ "من الذنوب" اس میں یہ اشکال ہے کہ ذنوب جمع کثرت معرف باللام ہے اس سے تمام اعضاء کے ذنوب اس میں داخل ہو جاتے ہیں خواہ وہ اعضائے مغسولہ ہوں یا غیر مغسولہ، جواب یہ ہے کہ یا تو بوجہ قرینہ کے اعضائے مغسولہ ہی کے جمیع ذنوب مراد لئے جائیں یا یہ کہ اخلاص کے ساتھ آداب شرعیہ کے مطابق وضو کیا جائے تو خدا کی رحمت سے یہ اُمید بھی کی جا سکتی ہے کہ جمیع ذنوب سے تنقیہ حاصل ہو جائے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی وجہ تسمیہ

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبیلہ دوس کے رہنے والے تھے ۷ھ میں اسلام لائے چار سال تک بالالتزام آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہ کر نہایت صبر و قناعت کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول رہے۔ بہت قوی الحفظ تھے آٹھ سو سے زائد صحابہ و تابعین نے اُن سے روایت حدیث کی ہے منجملہ اُن کے ابن عباس، ابن عمر، جابر، انس رضی اللہ عنہم بھی ہیں۔ مکثرین فی الحدیث کی جماعت میں سب سے زیادہ احادیث انہی سے منقول ہیں، جن کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونسٹھ تک پہونچتی ہے۔ ان میں سے پندرہ سو حدیثیں احکام سے متعلق ہیں جبکہ احکام سے متعلق احادیث کی کل تعداد تین ہزار ہے کذا قال اسحاق بن راھویہ۔ بعض حضرات نے کہا کہ ان کو ابوہریرہ اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے ایک بلی کا بچہ پالا تھا فرماتے تھے کہ رات میں ایک درخت پر اس کو

رکھتا تھا دن میں اپنے ساتھ جنگل میں لے جا کر اس سے کھیلتا تھا۔ دوسری روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک روز ایک بلی کو اپنی آستین میں اٹھائے ہوئے تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو دیکھ کر فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا هرّة اس پر آپ نے فرمایا یا اباهريرة اسی روز سے اُن کی یہ کنیت اتنی مشہور ہوگئی کہ اُن کے نام کی تعیین میں بہت زیادہ اختلاف ہو گیا۔ مصنف نے عبد شمس اور عبداللہ بن عمرو ذکر کر کے موخر الذکر کو بحوالہ امام بخاری اصح کہا ہے۔ عبد شمس زمانۂ جاہلیت کا نام ہے۔ اُن کی کنیت ابوہریرہ کے منصرف وغیر منصرف پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ عام طور پر مشہور علی الالسنہ غیر منصرف ہے مگر اس صورت میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں اسباب منع صرف کے دو سبب کون سے ہیں اگر کہا جائے کہ تانیث ہے تو اس کی شرط علمیت ہے جو یہاں مفقود ہے کیونکہ یہ اسم جنس ہے۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ مرکب اضافی نہیں بلکہ مرکب منع صرف ہے اور اگر مرکب اضافی مانا جائے تو جس طرح شہر رمضان کے اندر قاضی بیضاوی وغیرہ کا قول ہے کہ اس ترکیب اضافی نے علمیت پیدا کر دی ہے جس طرح ابن دایہ (جو علم ہے غراب یعنی کوّے کا) لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔ مصنف چونکہ مشہور بالکنیت یا مشہور باللقب راوی کا نام اور مشہور بالاسم راوی کی کنیت اور لقب بھی بیان کرتے ہیں اسی وجہ سے حضرت ابوہریرہؓ کے نام کی یہاں تحقیق کر رہے ہیں۔ (۵ ذوالقعدہ ۱۳۹۸ھ)

الدرس التاسع

قال ابوعیسیٰ هذا حديث حسن صحيح۔ اقسام حدیث کی جو تفصیل پہلے بیان کی گئی ہے اس کے ماتحت صحیح اور حسن آپس میں دو متضاد قسمیں ہیں کیونکہ صحیح میں راوی کا ضبط تام شرط ہے اور حسن میں ضبط ضعیف ہوتا ہے لہٰذا اُن کا ایک جگہ جمع ہونا ناممکن ہوگا۔ اس بنا پر مصنف کا ایک ہی حدیث کو صحیح اور حسن کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ مقدمۂ ابن صلاح میں اس کی یہ توجیہ بیان کی گئی ہے کہ ہو سکتا ہے روایت کی متعدد سندیں ہوں بعض صحیح اور بعض حسن اس لئے یہ دونوں حکم دو الگ سندوں سے متعلق ہیں لہٰذا اجتماع ضدین نہ ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی کہ صحت کا حکم باعتبار سند کے لگایا جاتا ہے اور حسن سے روایت بالمعنی کی شکل میں اعبارت کی خوبی اس کی سلاست وشائستگی

لہٰذا اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ بعض محدثین کے نزدیک یہ راوی ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کے ماتحت ترمذی کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہونی چاہیے اور بعض کے نزدیک ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کی وجہ سے ترمذی کے نزدیک حدیث حسن ہونی چاہیے اس لئے ترمذی نے دونوں وصفوں کو جمع کر دیا۔ غایۃ ما فی الباب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف محذوف ہوگا یعنی ھٰذا حدیث حسن او صحیح کیونکہ حرف عطف کلام عرب میں بسا اوقات محذوف ہوتا ہے یہ کوئی اشکال کی بات نہیں۔ اس جواب کے پیش نظر "حسن صحیح" مرتبہ میں صحیح سے کم ہوگی کیونکہ صحیح میں جزم ہے اور "حسن صحیح" میں تردد والجزم اقوی من التردد۔ یہ جواب تو اس وقت ہوگا جب کہ حدیث ایک ہی سند سے مروی ہو لیکن تعدد اسناد کی صورت میں دونوں حکم دو الگ الگ سندوں سے متعلق ہوں گے۔ اس صورت میں حسن صحیح کا مرتبہ صحیح سے اونچا ہوگا کیونکہ تعدد سند مزید تقویت کا باعث ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ایک روایت حسن لذاتہ ہو اور صحیح لغیرہ ہو اس لئے دونوں صفتیں بیان کر دیں۔ لیکن یہ جواب حدیث کے غریب ہونے کی صورت میں کام نہیں دے سکتا کیونکہ حسن لذاتہ تعدد طرق سے جبر نقصان کے بعد صحیح لغیرہ ہو جاتی ہے اور غریب میں تعدد طرق مفقود ہے۔ بعض نے کہا کہ حسن باعتبار فقہ کے اور صحیح باعتبار سند کے مراد ہے مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف کتاب العلل ص۲۳۳ میں تحریر فرماتے ہیں وما ذکرنا فی ھٰذا الکتاب حدیث حسن فانما اردنا حسن اسنادہ عندنا کل حدیث یروی لا یکون فی اسنادہ من یتھم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذا ویروی من غیر وجہ نحو ذلک فھو عندنا حدیث حسن۔ لہٰذا باعتبار فقہ کے حسن مراد لینا درست نہیں باقی مصنف کی اس عبارت پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حسن میں تعدد طرق شرط ہے تو پھر بہت سے مقامات پر حسن غریب لا نعرفہ الا من ھٰذا الوجہ کیوں کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن میں عام محدثین کے نزدیک تعدد طرق شرط نہیں ہے۔ مصنف کے نزدیک شرط ہے اسی بنا پر مصنف نے کتاب العلل کی مذکورہ عبارت میں لفظ عندنا فرمایا۔ لہٰذا جب مصنف حسن غریب لا نعرفہ الا من ھٰذا الوجہ کہتے ہیں تو حسن بمعنی مشہور عند المحدثین مراد لیتے ہیں۔ مصنف کی اور عام محدثین کی اصطلاح میں فرق ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ تعدد طرق اس حسن کی تعریف میں ملحوظ ہے جس کے ساتھ کوئی دوسری صفت غرابت وغیرہ کی ذکر نہ کی گئی ہو۔ لیکن جب کوئی دوسری صفت ذکر کی جائے گی تو اس میں تعدد طرق ملحوظ نہ ہوگا واللہ اعلم

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک حسن میں تعدد طرق کی شرط اس روایت میں ہے جہاں راوی کا تفرد مضر ہو لیکن جس جگہ تفرد مضر نہ ہو وہاں یہ شرط ملحوظ نہیں اس لئے ایسے مقام پر حسنؒ اور غریبؒ کو جمع کرنا درست ہو جائے گا۔

والصنابحی صنابحی کے سلسلہ میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے امام مالک رحمۃ اللہ صنابحی نام کی تین شخصیتیں مانتے ہیں اور امام بخاری، علی بن المدینی صرف دو شخصیتیں مانتے ہیں ایک ابو عبداللہ الصنابحی جن کا نام عبدالرحمن بن عسیلہ ہے جو مخضرمین میں سے ہیں یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم زمانہ ہونے کے باوجود آپ کے دیدار اور شرف ملاقات سے محروم رہے جیسا کہ بخاری شریف ص۳۳ پر ابو الخیر کے سوال کے جواب میں خود انھوں نے فرمایا کہ ہم یمن سے بغرض ہجرت نکلے جب مقام جحفہ میں پہونچے تو ایک راکب سامنے سے برآمد ہوا ہم نے اس سے کہا کہ کوئی خاص خبر سناؤ تو اس نے کہا کہ خاص خبر یہ ہے کہ آنحضور سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم دُنیا سے تشریف لے گئے اور آپ کی تدفین کو بھی پانچ روز ہو چکے ہیں۔ تو یہ صنابحی بالاتفاق تابعی ہیں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا سماع ثابت ہے۔ دوسرے صنابح بن الاعسر الاحمسی ہیں اُن کو بھی صنابحی کہا جاتا ہے یہ بالاتفاق صحابی ہیں، تیسرے عبداللہ الصنابحی ہیں —— ان کا وجود ہی مختلف فیہ ہے امام بخاری، علی بن المدینی وغیرہ حضرات ان کے نفس وجود ہی کا انکار کرتے ہیں کہ اس نام کا صحابہ میں کوئی شخص نہیں ہے مگر امام مالک رحمۃ اللہ ان کو مانتے ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ نے تہذیب التہذیب میں اس مسئلہ پر بڑی بسط و تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے اور امام بخاریؒ وغیرہ نے جو امام مالکؒ کی طرف وہم کی نسبت کی ہے اس کو غلط قرار دیا ہے نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ کی عبارت سے بھی صاف یہی معلوم ہو رہا ہے کہ صنابحی تین ہیں اور فضل طہور والی یہ روایت عبداللہ الصنابحی ہی کی ہے مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ علل کبیر میں تو امام بخاریؒ کی طرح امام ترمذیؒ نے بھی دو ہی صنابحی تسلیم کئے ہیں مگر امام ترمذیؒ کی اس عبارت سے تین صنابحی معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کے ایک مصری نسخہ میں جس کو حضرت مولینا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ نے ترجیح دی ہے اس میں یہ عبارت اس طرح ہے والصنابحی هٰذا الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی فضل الطهور هو ابو عبد اللہ الصنابحی واسمه عبد الرحمٰن بن عسیلة هو صاحب ابی بکر الخ اس مصری نسخہ کی یہ عبارت امام ترمذی کی علل کبیر

اس کو تشبیہ بلیغ کہتے ہیں لیکن اگر اس سے بھی زیادہ مبالغہ مقصود ہو تو پھر اس سے اعلیٰ درجہ استعارہ کا ہے یعنی یہ کہ طرفین تشبیہ میں سے کسی ایک کو حذف کر دیا جائے جیسے مَا رَأَیْتُ اَسَدًا فِی الْحَمَّامِ کہ اس میں مشبّہ کو حذف کر کے صرف مشبّہ بہ کو ذکر کیا گیا ہے یہ استعارہ تصریحیہ کہلاتا ہے یا اس کے برعکس یعنی صرف مشبّہ کو ذکر کیا جائے اور مشبّہ بہ کو حذف کر دیا جائے اس کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں جیسے وَاِذَا الْمَنِيَّةُ اَنْشَبَتْ اَظْفَارَهَا اَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيْمَةٍ لَا تَنْفَعُ۔ اس شعر میں موت کو درندہ سے تشبیہ دی گئی مشبّہ (منیہ) کو ذکر کر کے مشبّہ بہ (حیوان مفترس) کو حذف کر دیا گیا۔ شی محذوف پر دلالت کرنے کی غرض سے اس کے بعض لوازم کا ذکر (استعارہ) تخییلیہ کہلاتا ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام میں استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تصریحیہ دونوں کو بایں طور جمع کر دیا گیا ہے کہ پہلے صلوٰۃ کو بیت کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبّہ بہ کو حذف کر دیا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ محذوف (بیت) پر دلالت کی غرض سے اس کے لوازم میں سے قفل کو اس طرح ثابت کیا گیا کہ مطلق بیت مشبّہ اور بیت مقفل مشبّہ بہ ہو گیا پھر ان دونوں کو حذف کر کے ان پر بطور قرینہ لفظ مفتاح کو جو قفل کے لوازمات میں سے ہے ذکر کر دیا گیا اس طرح ایک ہی کلام میں دو استعاروں کو جمع کر دیا۔ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الَّتِیْ هِیَ كَالْبَيْتِ الْمُقْفَلِ فِی التَّحَفُّظِ عَنِ الْاَقْذَارِ وَ فِی حُصُوْلِ الْاِسْتِرَاحَاتِ الطُّهُوْرُ۔ مقصد یہ ہے کہ جس طرح بیت کی وجہ سے سینکڑوں قسم کے آرام اور ہزاروں مضرتوں سے تحفظ ہوتا ہے اسی طرح نماز کے ذریعہ انسان بہت سی مضرتوں سے محفوظ اور مکان جنت میں آرام سے رہے گا۔ خلاصہ یہ کہ آپ کا یہ کلام نہایت بلیغ اور معجز ہے۔ آپ خود ارشاد فرماتے ہیں اعطیت جوامع الکلم تلخیص المفتاح کی اس عبارت (وَلَهَا ای البلاغة الکلام) طرفان اعلیٰ وهو حد الاعجاز وما یقرب منه میں شراح نے جھگڑا کیا ہے کہ مایقرب منه جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے معجز ہے یا نہیں جس کا فیصلہ علامہ تفتازانی نے یہ کیا ہے کہ مایقرب منه کا عطف هو ضمیر پر ہے اور منه کی ضمیر کا مرجع اعلیٰ ہے جس کا حاصل یہ نکلا کہ اعلیٰ اور مایقرب من الاعلیٰ دونوں حد اعجاز میں داخل ہیں باقی ان دونوں کلاموں کے فرق مراتب کے سلسلہ میں علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے عقود الجمان میں بہت بہترین توجیہ کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام معجز کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کلام جو اپنی فصاحت و بلاغت میں طاقت بشریہ سے بالکل باہر ہو یہ اللہ رب العزت کا کلام (قرآن) ہے جو اعلیٰ کا مصداق ہے دوسرا

وہ کلام جو اپنی بلاغت میں طاقتِ بشریہ کی منتہیٰ پر ہو یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے جو ما یقرب منہ کا مصداق ہے اس بنا پر آپؐ کا کلام طاقتِ بشری کی منتہا پر ہونے کی وجہ سے تمام انسانوں کے لئے معجزہ ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

اس حدیث میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب مبتدا اور خبر دونوں معرفہ ہوں اور خبر معرفت باللام ہو تو علم معانی کے قاعدہ کی رو سے کبھی اس صورت میں کلام کے اندر مسند کا حصر ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کا مگر یہاں بظاہر دونوں میں سے کوئی بھی درست نہیں کیونکہ اگر مسند الیہ کا حصر مراد لیا جائے تو تقدیر عبارت یہ ہوگی لَيْسَ مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ إِلَّا الطُّهُوْرُ۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں علاوہ طہور کے دیگر شرائط بھی مفتاح صلوٰۃ ہیں۔ اسی طرح حصر مسند کی شکل یعنی لَيْسَ الطُّهُوْرُ إِلَّا مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ طہور نماز کے علاوہ مس مصحف وغیرہ کے لئے بھی مفتاح ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مسند الیہ کا حصر ہے کیونکہ طہور کے سوا جتنی دیگر شرائط ہیں سب عند الاعذار احتمال سقوط رکھتی ہیں مثلاً استقبال قبلہ۔ تحری[1] کے باوجود بھی کچھ تعین نہ ہو تو پھر اَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح ستر عورت وغیرہ کی صورت میں بہر حال الحیت باقی رہتی ہے مگر فاقد الطہورین کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں کما هو مذهب ابي حنيفة اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کے لئے طہور ہی مفتاح ہے۔ وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ اس جملہ کے متعلق مختلف فیہ مباحث کو کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جائے گا وہاں یہ حدیث آئے گی۔ قَالَ مُحَمَّدٌ[2] وَهُوَ مُقَارِبُ الْحَدِيْثِ یہی ہے کہ یہ تعدیل و توثیق کے الفاظ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث درمیانی

---

[1] تحری طلب تحریہ علی شیٔ قیل یؤخر وقیل یصلی الی اربع جہات وقیل یخیر کذا فی البحر الرائق۔ الاصوب الاداء کذا فی المضمرات (عالمگیری ص٦٣) وَمَنْ كَانَ خَائِفًا يُصَلِّيْ إِلٰى أَيِّ جِهَةٍ قَدَرَ كَذَا فِي الْهِدَايَةِ (عالمگیری ص٦٣ ج١)

[2] قال محمد وهو مقارب الحديث۔ محمد هو البخاري صاحب الصحيح واختلفوا في هذا اللفظ هل هو من الفاظ التعديل او الجرح والصحيح انه من الفاظ التوثيق ويدل على ذلك ما سيأتي في جامع الترمذي في عدة مواضع ثقة مقارب الحديث منها في ص ... من الجزء الاول في ابواب فضائل الجهاد ان اسمعيل بن رافع ثقة" مرضي ومقارب الحديث ومنها في باب من اذن فهو يقيم (١-٢٨) ومنها في (٢-٩٣) ومنها في (٢-٥٤) ومنها في (٢-١٠٠) وعده العراقي في نكته على ابن الصلاح في اخر النوع الثالث والعشرين من المرتبة الرابعة الاخيرة من الفاظ التوثيق (معارف السنن ص١٢)

درجہ کی ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ جب طہور کی فرضیت اور اس کی فضیلت بیان کرچکے تو اب آدابِ طہارت کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر چونکہ طہارت کی ضرورت بعد الحدث پیش آتی ہے اس لئے آدابِ طہارت سے پہلے موجباتِ حدث کے آداب کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ بَابُ مَا يَقُوْلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ۔

موجب حدث کیا چیز ہے اس پر عجیب و غریب بحث

قبل ازیں کہ اس باب کے متعلق کچھ بحث ہو اس امر کی تحقیق ضروری ہے کہ موجب حدث کیا چیز ہے، اگر موجب حدث انسان کے اندرون میں نجاست کے مطلق وجود کو قرار دیا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ اس وجہ سے کہ انسان کے اندرون کا کسی وقت بھی نجاست سے خالی رہنا ممکن نہیں بلکہ امعاء اور مثانہ میں فضلہ کی ایک مخصوص مقدار کا طبعی لحاظ سے ہر وقت رہنا ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ جب مسہل وغیرہ دیا جاتا ہے اور آنتوں کے اندر فضلہ کی ضروری مقدار میں کمی آجاتی ہے تو انسان نہایت کمزور ہو جاتا ہے ایسی شکل میں اگر وجودِ نجاست کو موجبِ حدث مانا جائے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ انسان ہر وقت محدث ہی رہے جس کی بناء پر وہ اہلیتِ عبادت سے یکسر محروم رہ جائے گا۔ اس لئے انسان کے اندرون میں وجودِ نجاست کو موجبِ حدث نہیں مانا جاسکتا۔ اب اگر خروجِ نجاست کو موجبِ حدث کہا جائے تو اس صورت میں بھی اشکال یہ پیش آتا ہے کہ خروج تو ازالۂ نجاست کا سبب ہے اس لئے اس کو موجبِ طہارت ہونا چاہئے نہ کہ موجبِ حدث۔ جواب یہ ہے کہ دراصل موجبِ حدث تو انسان کی اندرونی ہی نجاست ہے مگر جس طرح عام مسائلِ نجاست میں قلیل و کثیر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی شریعت نے قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہوئے قلیل کو ابتلائے عام کی وجہ سے معاف کردیا لیکن یہی نجاست جب اپنی کثرت کے اندر حدِ امتلاء کو پہونچ جاتی ہے تو شریعت نے اس کو موجبِ حدث قرار دے دیا کیونکہ امتلائے نجاست کے بعد نجاست کا اثر ظاہر بدن تک سرایت کرجاتا ہے جیسا کہ جلالہ جانور کے اندر اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اسی وجہ سے جب تک تنقیۂ نجاست نہ ہو ایسے جانور کا اکل ممنوع و مکروہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ موجبِ حدث صرف وجودِ نجاست نہیں بلکہ نجاست کا امتلاء (بھر جانا) ہے۔ مگر چونکہ اپنے اندر امتلائے نجاست کی کسی حد اور اس کے معیار کو قائم کرنا انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے شریعت نے سہولت کے لئے خروجِ نجاست کو امتلاء کے قائم مقام کردیا کیونکہ خروج کا سبب

فی الحقیقت احتلام ہے قاعدہ ہے کہ جب برتن بھر جاتا ہے تو چھلکنے لگتا ہے۔ اب اس کے بعد تمام احکام حدث کو نفس خروج ہی پر دائر کیا گیا خواہ احتلام ہو یا نہ ہو جس طرح سفر کے اندر رخصت کی علت اگرچہ مشقت تھی مگر نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام کر کے تمام احکام رخصت کو سفر ہی سے متعلق کر دیا۔

حدث اصغر میں اعضائے اربعہ پر اقتصار کی عقلی اعتبار سے عجیب و غریب حکمت

اب یہاں ایک سوال ہو سکتا ہے کہ تقریر مذکور کی رو سے تو تمام جسم انسانی میں حدث کی سرایت ثابت ہوئی جس کا مقتضا یہ ہے کہ حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں میں یکساں طور پر پورے جسم کو غسل واجب ہو برخلاف اس کے حدث اصغر میں اقتصار کیا اعضاء اربعہ پر اور حدث اکبر میں تمام بدن کے غسل کا۔ تو یہ حکم بظاہر خلاف عقل ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدث اصغر چونکہ کثیر الوقوع ہے اور ہر مرتبہ اس کے اندر تمام بدن کا غسل انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے بغرض تخفیف اعضائے اربعہ پر اقتصار کا حکم دے دیا گیا جس کی عقلی اعتبار سے حکمت یہ ہے کہ انسان کی حقیقت قوت علمیہ اور قوت عملیہ کا مرکب ہے۔ قوت علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور اس کے خدام حواس خمسہ ہیں جن کا مجموعہ چہرہ ہے اور قوت عملیہ کا رئیس پاؤں ہے جس کے خدام ہاتھ ہیں۔ قاعدہ ہے کہ خدام کا تلوث بہ نسبت رئیس کے زائد ہوتا ہے اس لئے سر کے مسح کا اور چہرہ و ہاتھ کے غسل کا حکم دیا گیا۔ اس اصول کے ماتحت پاؤں پر بھی مسح کو کافی ہونا چاہئے تھا مگر چونکہ پاؤں قوت عملیہ کا رئیس ہے اور عمل میں بہ نسبت علم کے تلوث زیادہ ہوتا ہے نیز یہ کہ پاؤں ہر وقت نیچے رہتا ہے اس لئے بھی اس میں تلوث کے امکانات زائد ہیں ان وجوہ کی بنا پر اس کے غسل کا حکم دیا گیا مگر چونکہ یہ بھی تخفیف کی صورت میں ایک گونہ حدث کا حدث کم ہو جاتا ہے اس لئے مقیم کو ایک دن ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت دے دی گئی۔ (اس تقریر کے بعد صاحب ہدایہ کے قول و تخصیصہا بالاعضاء الاربعہ غیر معقول کے برخلاف اعضاء اربعہ کا اختصاص معقول ہو جاتا ہے۔ منصور حسن عفی عنہ)

حدث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کی حکمت

باقی رہا حدث اکبر کی صورت میں تمام بدن کے غسل کا حکم تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں بہ نسبت حدث اصغر کے نجاست زیادہ ہے اور وہ شدت کے ساتھ سرایت کرتی ہے کیونکہ منی تمام

پورے جسم انسانی کا جوہر اور اس کا نچوڑ ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے ایک دوسرے انسان کی تخلیق عمل میں آتی ہے جو بسا اوقات بہت سے اوصاف حتّٰی کہ جسم کی ساخت اور اس کی بناوٹ میں بھی اپنی اصل کی شبیہ ثابت ہوتا ہے نیز بوقتِ خروج منی پورے جسم کا لذت اور فرح محسوس کرنا بھی اسی پر دال ہے نیز طبّی اعتبار سے بھی منی کا مرکز چونکہ دماغ ہے اس لئے دماغ سے جب اس کا نزول ہوگا تو پورے جسم میں دوران کے بعد اس کا خروج عمل میں آئے گا اس لئے اس کے اثر کی شدت ظاہر ہے برخلاف حدث اصغر کے کہ اس میں نجاست کا محل صرف امعاء اور مثانہ ہیں اس لئے اس کا اثر جسم پر اتنا شدید نہ ہوگا۔ اس وجہ سے حدث اصغر میں صرف اعضائے اربعہ کے اور حدث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ علاوہ ازیں حدث اکبر کے قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہر مرتبہ اس میں تمام بدن کا غسل موجب مشقت نہ ہوگا۔ بہرحال حدث کی دونوں قسموں کے مابین جو فرق اور امتیاز شریعت نے ملحوظ رکھا ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر عقل سلیم کے عین مطابق ہے۔ واللہ اعلم ــــ بہرحال مصنّف کا منشاء اس باب کے قائم کرنے سے بظاہر یہ ہے کہ استلائے نجاست کی کیفیت کو ختم کرنے کے لئے چونکہ اخراج نجاست ضروری ہے اور اس کے لئے کشفِ عورت لازم ہے اس لئے شریعت نے استتار کا حکم دیا ہے لیکن انسانوں سے استتار تو مکان محفوظ کے ذریعہ حاصل کرنا اختیاری چیز ہے مگر جنات وشیاطین سے استتار انسان کے اپنے اختیار میں نہ تھا حالانکہ شریعت کا منشاء یہ ہے کہ ان سے بھی استتار ہو جائے اس لئے انسان کو یہ تدبیر بتلائی گئی کہ جس وقت بیت الخلاء میں جانے کا قصد کرے تو أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ پڑھ لیا کرے تاکہ شیاطین سے بھی استتار ہو جائے۔ تَعَوُّذْ مِنَ الشَّيَاطِين کے چند مقاصد ہیں۔ ① استتار من الشیاطین ② تلعب شیاطین سے تحفظ جیسا کہ ابوداؤد شریف میں آپؐ کا ارشاد گرامی ہے فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَلْعَبُ بِمَقَاعِدِ بَنِي آدَمَ (ابوداؤد شریف ص۱) ③ شیاطین کے قرب اور ان کی بری صحبت سے انسان کو بچانا کیونکہ بری صحبت کے اثرات نہایت سرعت کے ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔ شیخ رئیس ابن سینا نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص مشرق سے اور دوسرا مغرب سے چلے اور دونوں خطِ مستقیم پر ہوں تو ایک کا اثر دوسرے تک ضرور پہونچے گا۔ اس بنا پر بجز تعوذ باللہ کے اور کوئی صورت شیاطین سے بچنے کی نہیں۔

---

(١) الخُبث والخبائث امن زروق الروایۃ سبب

کبھی روایت بالمعنی ہوتا ہے، چنانچہ حفاظ متقنین کی روایات میں زیادہ تر تردد اسی نوعیت کا ہوا کرتا ہے
جو صرف احتیاط پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ اکثر روایتِ حدیث کے بعد اَوْ کَمَا قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ
وَسَلَّمَ کہا جاتا ہے اور کبھی فی الواقع راوی کو الفاظِ روایت میں شک ہوتا ہے، اس جگہ گو یہ دونوں
احتمال ممکن ہیں مگر چونکہ بخاری شریف ص۲۶ ج۱ میں یہ حدیث بغیر تردد کے ہے اور مصنف بھی بغیر
تردد کے ذکر کر رہے ہیں اس لئے احتمالِ اوّل ہی کو ترجیح دینا مناسب ہوگا۔ اَلْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ
خُبُث بضم الباء وسکونہا خبیث کی جمع ہے اس سے ذکور شیاطین اور خبائث خبیثۃ کی جمع ہے اس
سے اناث شیاطین مراد ہیں بعض نے کہا کہ خبث بسکون الباء مصدر ہے جس کے معنی فسق و فجور ہیں،
اور خبائث سے افعالِ مذمومہ اور بُری عادتیں مراد ہیں۔ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے
کہ جزاء کا ترتب ہونا چونکہ بعد الشرط ہوا کرتا ہے اس لئے تعوذ کا ترتب بھی دخولِ خلاء کے بعد ہونا چاہئے
چنانچہ امام مالک علیہ الرحمہ اجازت دیتے ہیں کہ اگر قبل دخولِ خلاء تعوذ بھول گیا ہو تو بعد دخولِ خلاء
جلوس تک پڑھ لے، اور استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ تعوذ جزاء
ہے اس لئے اس کا ترتب بعد دخول الخلاء بھی ہو سکتا ہے۔ جمہور ائمہ بعد دخول الخلاء تعوذ بالقلب کو جائز
اور تعوذ باللسان کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیت الخلاء میں ذکرِ لسانی جائز
نہیں۔ قلب اور دیگر مطالعہ کا ذکر جائز ہے۔ جمہور کی طرف سے امام مالکؒ کے استدلال مذکور کے
حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں (اولاً) یہ قاعدہ کلیہ نہیں کیونکہ ترتب جزاء وقت و موقع کے لحاظ سے
ہر جگہ مختلف ہوتا ہے بعض جگہ بعد الشرط ہوتا ہے جیسے وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا الآیہ کسی جگہ مع الشرط
ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا الآیہ اور کبھی قبل الشرط بھی ہوتا ہے جیسے اِذَا قُمْتُمْ
اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا الآیہ اس لئے اس کا تعین قرائن ولیہ و مقالیہ کے پیشِ نظر کیا جائے گا۔ یونہی
کسی معنی کو متعین کر کے استدلال شروع کر دینا خلافِ تحقیق ہوگا۔ (ثانیاً) قربِ فعل کو کبھی مجازاً
نفسِ فعل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جو عام طور پر شائع و ذائع ہے جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ میں قربِ
قیام کو نفسِ قیام سے تعبیر کر دیا گیا۔ (ثالثاً) بعض روایات میں اِذَا اَرَادَ کے الفاظ بھی مروی ہیں
چنانچہ بخاری ص۲۶ ج۱ میں تعلیقاً روایت ہے وَقَالَ سَعِیْدُ بْنُ زَیْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِیْزِ

کے لئے تھا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ کا تعوذ عجز اور عبدیت کے اظہار کے لئے تھا جس پر آپ کا ارشاد
کریمی افلا اکون عبدا شکورا دلالت کرتا ہے۔ اہل تصوف کے نزدیک منازل سلوک میں اعلیٰ ترین مرتبہ
مقام عبدیت ہے اور آپ اس مقام عبدیت میں سب سے زیادہ فائق اور بلند تھے۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ
آپ تعوذ سے اپنی بشریت کی طرف توجہ دلاکر اپنی امت کو اطرائے مدح سے بچانا چاہتے تھے جیسا کہ یہود و
نصاریٰ نے اپنے اپنے پیغمبروں کے مدح میں غلو کیا حتیٰ کہ ان کو ابن اللہ تک کہہ دیا۔

اضطراب حدیث کی بحث

وحدیث حریث بن عمرو فی اسنادہ اضطراب۔ اضطراب فی الروایۃ یہ ہے کہ کسی حدیث کی سند یا متن میں ایسا اختلاف
واقع ہو جس میں ترجیح دینا متعذر ہو جائے۔ مثلاً ایک راوی یا چند راوی متن حدیث کو بلفظ مختلف یا
سند کو اسانید مختلفہ سے اس طرح روایت کرتے ہوں کہ مختلف روایتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے
سکے اور اشتباہ میں پڑ جائے۔ اضطراب راوی کے ضعف ضبط ہونے کی علامت ہے اسی وجہ سے
بسا اوقات اس سے روایت میں ضعف آجاتا ہے — زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی وجہ یہ
ہے کہ اولاً یہ کہ ہشام و سعید دونوں قتادہ سے روایت کرتے ہیں مگر سعید تو قتادہ اور زید بن ارقم کے درمیان
قاسم کا واسطہ لاتے ہیں۔ ہشام نہیں لاتے۔ ثانیاً شعبہ و معمر دونوں قتادہ کا استاذ نضر بن انس
کو کہتے ہیں مگر شعبہ نے نضر کا استاذ زید بن ارقم کو اور معمر نے انس بن مالک کو قرار دیا۔ خلاصہ یہ کہ
قتادہ کے چار شاگرد ہیں ان سب کا باہمی اختلاف اور تعارض اس حدیث کے اضطراب کی علت
بن گئی۔ امام ترمذیؒ نے جب یہ صورت امام بخاریؒ کے سامنے رکھی تو امام بخاریؒ نے
جواب دیا کہ ممکن ہے قتادہ نے قاسم اور نضر دونوں سے اس حدیث کو سنا ہو۔ اگر اس توجیہ کو
پیش کر دیں یہ احتمال پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو سعید کے اور شعبہ و معمر کے درمیان قتادہ کے
استاذ میں اختلاف کی وجہ سے جو اضطراب پیش آیا تھا وہ مرتفع ہو جائے گا۔ باقی ہشام اور سعید
کے درمیان اختلاف کا حل یہ ہے کہ چونکہ قتادہ کا سماع بجز حضرت انسؓ بن مالک کے اور کسی صحابی
سے ثابت نہیں اس لئے قتادہ کا بلا کسی واسطہ کے زید بن ارقم سے روایت کرنا کسی طرح درست نہیں
ہے اس لئے اس کو ہشام کا وہم قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح شعبہ و معمر کے درمیان اختلاف کا بھی اسی طرح

باسانی دور ہو سکتا ہے کہ روایۃ الترمذی انس کو معزے وہم پر محمول کیا جائے کما قال البیہقی (فی السنن الکبریٰ)

بَابُ مَا يَقُوْلُ اِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ ۔ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حُمَيْدِ بْنِ اِسْمٰعِيْل ۔ غُفْرَانَكَ ۔ ترکیب نحوی کے اعتبار سے مفعول مطلق ہے اس کا فعل اغفر وجوبی طور پر حذف کر دیا گیا ہے اس کے معنی ڈھانپنے کے ہیں۔ لوہے کے خود کو مغفر اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی سر کو ڈھانپ لیتی ہے۔ اس سند کے اندر محمد بن حمید ناسخین کی غلطی کی وجہ سے لکھ دیا گیا ہے صحیح محمد بن اسمٰعیل ہے یعنی امام بخاری۔ اس روایت میں بعد خروج الخلاء غفرانک آیا ہے مگر ابن ماجہ ص۲۶ میں ہے عن انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد للہ الذی اذہب عنی الاذی وعافانی۔ اس کے تطبیق کی شکل یہاں بھی یہی ہے کہ اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شارع کا مقصد عموماً ایسے مقامات پر انسان کو غفلت عن الذکر سے بچانا ہوا کرتا ہے نہ کہ الفاظ معینہ کی پابندی کرانا۔ باقی رہا یہ سوال کہ استغفار تو ارتکاب معصیت پر ہوا کرتا ہے لیکن قضائے حاجت تو بذات خود گناہ ہے اور نہ کسی معصیت پر مشتمل ہے اس لئے اس کے بعد استغفار کا کیا سبب ہے اس کی پہلی توجیہ تو یہ ہے کہ نفس قضائے حاجت پر نہیں بلکہ اس اثناء میں ذکر اللہ کے فوت ہو جانے پر استغفار کیا جا رہا ہے کیونکہ ترک ذکر اور غفلت بھی ایک قسم کی معصیت ہے حتیٰ کہ اہل تصوف تو اس کو کفر سے تعبیر کرتے ہیں ؎ ہر کہ غافل از حق یک زمان است   ہماں دم کافر است اما نہان است

اہل اللہ کی تو یہ غفلت سے ہوا کرتی ہے اور ہماری معصیت سے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں حکم ہے فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ اور یہاں تعوذ کے ذریعہ حفاظت ہونے کے باوجود شیاطین اور ان کے مسکن سے فی الجملہ مقارنت ہوئی۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ بعد ہضم اجزائے غذیہ کا نکلنا بھی نعمت ہے جس پر شکر واجب ہے لیکن کما حقہ ادائے شکر اپنے بس میں نہیں اس لئے اپنی اس تقصیر پر مغفرت کے طالب ہیں۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں دراصل کثرتِ اکل پر بطور استغفار مقصود ہے کیونکہ یہی دخول خلاء میں زیادتی کا باعث ہوتا ہے (جو موجب ترک ذکر ہے) اہل تصوف قلتِ اکل کو نہایت محمود اور کثرتِ اکل کو انتہائی قبیح تصور کرتے ہیں اس لئے کہ قلت اکل قرب خداوندی

له الصواب محمد بن اسمٰعیل وهو الامام البخاری صاحب الصحیح (معارف السنن ص۱۳۲ ج۱)

اور تجلیات ربانی میں اضافہ کا سبب ہے برخلاف کثرت اکل کے کہ یہ سستی اور کاہلی اور باطنی افسردگی کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ اس کے اندر بڑی احتیاط فرماتے تھے۔ شکم سیری کی بہ نسبت پریشانی کا خطرہ بھی فقر و تنگیوں کے ہوا کرتا تھا۔ امام غزالی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ امت میں سب سے پہلی بدعت جو ظاہر ہوئی وہ شکم سیر ہو کر کھانا ہے۔ اگرچہ فقہی اعتبار سے یہ مباح ہے مگر خلاف تقویٰ ضرور ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ فی الواقع اس سے بالکل مبرا تھے مگر تعلیماً للامت یا شدت خوف اور اظہار عبدیت کی بنا پر استغفار فرمایا کرتے تھے۔ (۲۳ ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

الدرس الثانی عشر

بَابٌ فِي النَّهْيِ عَنِ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ۔ غائط لغت میں پست زمین کو کہتے ہیں چونکہ پاخانہ کے لئے پست زمین کو تلاش کیا جاتا ہے اس لئے تسمیۃ الحال باسم المحل کے قبیل سے اس کا اطلاق اصطلاحاً فضلہ براز پر ہونے لگا۔ اس حدیث میں پہلے غائط (اِذَا اَتَیْتُمُ الْغَائِطَ) سے پست زمین اور دوسرے غائط (بغائط) سے براز مراد ہے۔ شَرِّقُوْا اَوْ غَرِّبُوْا یہ حکم اہل مدینہ کے لئے ہے کیونکہ مدینہ میں قبلہ بجانب جنوب ہے۔ رومیوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سفیر حضرت حارث بن عمیر رضی اللہ عنہ کو قتل کر دیا تھا۔ سفیروں کا قتل چونکہ خلاف اصول ہے اس لئے آپ نے جمادی الاولیٰ ۸ھ میں ایک لشکر ان پر جہاد کی غرض سے موتہ کی طرف روانہ کیا۔ حضرت ابو ایوب انصاریؓ اسی لشکر میں تھے۔ موتہ شام کے علاقہ میں ایک جگہ کا نام ہے۔ فَقَدِمْنَا الشَّامَ سے یہی غزوہ موتہ مراد ہے۔ فَوَجَدْنَا مَرَاحِيْضَ مرحاض غسل خانہ اور بیت الخلاء کو کہتے ہیں۔ رحض سے مشتق ہے جس کے معنی غسل ہیں۔ فَنَنْحَرِفُ انحراف کے معنی منحرف ہونا۔ عَنْهَا اس ضمیر کا مرجع اگر مراحیض ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مراحیض میں قضائے حاجت سے گریز کرتے تھے۔ اور اگر اس کا مرجع قبلہ کو مانا جائے اور یہی اصح بھی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مراحیض میں امکانی حد تک جہت کعبہ سے انحراف کر کے بیٹھا کرتے تھے۔ مگر چونکہ اس صورت میں تشریق و تغریب پورے طور پر نہ ہوتی تھی جس کی وجہ سے کسی نہ کسی جزو کا سامنا ضرور ہو جاتا تھا اس لئے ہم استغفار کر لیا کرتے تھے۔ پہلی صورت میں (جب کہ مراحیض مرجع ہو) فَنَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ کی توجیہ یہ ہوگی کہ ہم ان کے بانیان

اور ایک روایت مالک و شافعی کے موافق بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل حدیث مذکور ہے جو
بالکل صحیح اور متفق علیہ ہے۔ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابہ میں سے ہیں آنحضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد قبا میں کلثوم کے مکان میں چند روز قیام کے بعد مدینہ آ کر ابو ایوب رضی اللہ عنہ
ہی کے مکان میں چھ ماہ تک قیام فرمایا تھا۔ یہ حدیث قولی ہے جس میں نہی کے صیغے استعمال کئے گئے
ہیں وَالنَّهْيُ لِلتَّحْرِيْمِ عِنْدَ خُلُوِّ الْقَرَائِنِ۔ اور ابو ایوب رضی اللہ عنہ جو شاہد وقت تھے وہ بھی تحریم ہی کے
داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ چونکہ اس مسئلہ میں تعارض بین الروایات ہے لہٰذا اِذَا تَعَارَضَا
تَسَاقَطَا کے بموجب اصل یعنی اباحت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ ثانیاً ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ
عنہ کی اور ابن ماجہ میں یہ روایت عَنْ خَالِدِ الْحَذَّاءِ عَنْ خَالِدِ بْنِ اَبِي الصَّلْتِ عَنْ عِرَاكِ
بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ ذُكِرَ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ يَكْرَهُوْنَ اَنْ يَسْتَقْبِلُوْا
بِفُرُوْجِهِمُ الْقِبْلَةَ فَقَالَ اُرَاهُمْ قَدْ فَعَلُوْهَا اِسْتَقْبِلُوْا بِمَقْعَدَتِيْ الْقِبْلَةَ۔ اس بات پر دلالت
کرتی ہیں کہ حکم اباحت حکم تحریم سے متاخر ہے اس لئے روایات تحریم کو منسوخ اور روایات اباحت کو ناسخ
مانا جائے گا۔

امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل

امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ اختلاف روایات کی صورت میں حتی الامکان تطبیق بین الروایات کے
حصول کے پیش نظر ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت کو صحراء اور حضرت جابر و ابن عمر رضی اللہ
عنہما کی روایات کو بنیان پر محمول کیا جائے گا۔ پھر صحراء اور بنیان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ صحراء میں
اللہ کی مخلوق جنات وغیرہ عبادت میں مشغول رہتے ہیں اس لئے استقبال و استدبار کی صورت میں ان
کی عبادت میں خلل پیش آئے گا برخلاف بنیان کے کہ وہاں صرف شیاطین ہوں گے۔ دوسری وجہ
یہ ہے کہ صحراء میں انحراف آسان ہے اور مکان میں تنگی ہے اس لئے استقبال و استدبار صحراء
میں ناجائز اور بنیان میں جائز ہے۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کا استدلال

امام ابو یوسف استدبار کو صحراء و بنیان میں اور ... صحراء و بنیان دونوں میں جائز کہتے ہیں البتہ استقبال

دونوں کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علتِ حرمت مشغولیت بالعبادۃ نہیں ہے بلکہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ علت فی الحقیقت احترامِ قبلہ ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں خود آپؐ سے بھی علت منقول ہے چنانچہ طبرانی کی حدیث میں ہے مَنْ جَلَسَ يَبُولُ قُبَالَةَ الْقِبْلَةِ فَذَكَرَ فَتَحَرَّفَ عَنْهَا إِجْلَالًا لَهَا لَمْ يَقُمْ مِنْ مَجْلِسِهِ حَتَّى يُغْفَرَ لَهُ ایک اور حدیث میں ہے إِذَا أَتَى أَحَدُكُمُ الْغَائِطَ فَلْيُكْرِمْ قِبْلَةَ اللّٰهِ فَلَا يَسْتَقْبِلْهَا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب تحریم کی علت احترامِ قبلہ قرار پائی تو استقبال کی حالت میں تو یہ مسلّم ہے مگر استدبار میں خصوصاً استدبار فی البنیان میں تو یہ علت تقریباً بالکل مفقود ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بول و براز دامان سے متعلق اعضاء کی جہتِ قبلہ سے محاذات نہیں ہوتی اس لئے تحریم کو استقبال پر اور اباحت کو استدبار پر محمول کیا جائے گا۔ ان مذاہب میں سے کس کو ترجیح دی جائے؟ ہم اوپر عرض کر آئے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ ترجیح صرف تقلید پر نہیں بلکہ دلیل پر مبنی ہے۔ اسی وجہ سے بعض محققین غیر حنفی مثلاً قاضی ابوبکر ابن عربی مالکی، ابن حزم، حافظ ابن قیم حنبلی وغیرہ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کے مذہب کو مختار و پسندیدہ قرار دیا ہے۔

اصحابِ ظواہر کے استدلال کا جواب

اصحابِ ظواہر کا روایاتِ تحریم کو منسوخ کہنا اس لئے محلِ کلام ہے کہ نسخ کے اندر ناسخ و منسوخ دونوں کا من کل الوجوہ اس طرح متنافی و متناقض ہونا شرط ہے کہ ایک پر عمل دوسرے کے ترک کو مستلزم ہو۔ لیکن اس جگہ اباحت کو آپؐ کی خصوصیت پر اور تحریم کے حکم کو امت پر محمول کرنے کے بعد دونوں قسم کی روایت پر عمل ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر یہاں نسخ کو ماننا خلافِ اصول ہوگا۔ چنانچہ روایاتِ تحریم میں إِذَا أَتَيْتُمْ، أَحَدُكُمْ، وغیرہ مذکورہ الفاظ قرینہ ہیں کہ اس کی مخاطب امت ہے۔ لہٰذا اباحت کو آپؐ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ شرف اور فضیلت میں آپؐ خانہ کعبہ سے بھی افضل ہیں۔ ابن ماجہ کی حدیث کے متعلق یہ حضرات کہتے ہیں کہ وہ معلول ہے مگر یہ روایت ازروئے سند کے حسب ذیل وجوہ کی بنا پر مردود ہے۔ ① اس کی سند میں خالد بن ابی الصلت ہیں جن کو مجہول مثل ضعیف کہا گیا ہے نیز بکر اور عراک کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کے اندر حافظ

ابن حجر نے ان کی تضعیف میں ائمہ حدیث کے اقوال نقل کئے ہیں (۱) امام بخاری وغیرہ کے نزدیک خالد کا
عراک سے اور عراک کا عائشہؓ سے سماع ثابت نہیں اس لئے اس کی سند میں دو جگہ انقطاع ہوا علاوہ ازیں
امام بخاری نے اس روایت کو مضطرب بھی کہا ہے (۲) یہ حدیث موقوف بھی ہے کما فی الجوہر النقی ملخصاً
(۳) اس حدیث میں صحابہؓ کے فعل پر آپ کا استعجاب اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے اس سے
پہلے نہی کا حکم نہیں دیا تھا ورنہ تو آپ کا استعجاب بے محل ہوتا ہے اس لئے لامحالہ ابو ایوب انصاری
رضی اللہ عنہ کی حدیث کو اس حدیث سے متاخر ماننا پڑے گا - علاوہ ازیں حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ
کی آپ کے اس ارشاد کے متعلق یہ رائے ہے کہ چونکہ لوگ قضاء کے علاوہ دیگر اوقات میں بھی استقبال
واستدبار کو از راہ مبالغہ مکروہ سمجھنے لگے تھے اس لئے جب آپ کے سامنے اس کو ذکر کیا گیا تو آپ نے
اس پر نکیر ظاہر فرماتے ہوئے اپنی نشست گاہ کو جہت قبلہ کی طرف تحویل کرنے کا حکم دے دیا اس معنی
کی رو سے مقعدتی سے مراد نشست گاہ ہوگی نہ کہ بیت الخلاء کا قدمچہ - واللہ اعلم.

باقی مالکیہ اور شوافع کی مذکورہ بالا تطبیق کا قابل حجت ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت
ہوجائے کہ آپ نے یہ فعل صحراء و بنیان میں اس حکم کے فرق کو ظاہر کرنے کی بنا پر کیا تھا ورنہ تو دیگر
احتمالات کی طرح اس تطبیق کی بھی ایک احتمال عقلی سے زیادہ حیثیت نہ ہوگی رہی ابوداؤد شریف کی
بحوالہ مروان الاصفر کی حسب ذیل روایت - عن مروان الاصفر قال رأیت ابن عمر اناخ راحلته
مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیها فقلت یا ابا عبد الرحمن الیس قد نهی عن هذا
قال بلی انما نهی عن ذلك فی الفضاء فاذا کان بینك وبین القبلة شیء یسترك فلا بأس
تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ تفریق حکم بھی صرف عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے فہم پر مبنی ہے جو حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی صریح قولی روایت کے بالمقابل حجت نہیں. ثانیاً جبکہ امام شافعی
اور مالک رحمہما اللہ تو صحراء میں مطلقاً ناجائز فرماتے ہیں اور حضرت ابن عمرؓ بصورت عدم ساتر ناجائز
فرماتے ہیں - ساتر ہونے کی صورت میں ان کے نزدیک جائز ہے. ثالثاً جب ساتر مراد ہو تو صحراء میں بھی جھاڑ و
ساتر پہاڑ، ٹیلے، درخت وغیرہ موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ صحراء میں بھی استقبال واستدبار
مطلقاً جائز ہوں حالانکہ یہ بھی شوافع کے مسلک کے خلاف ہے

امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے دلائل

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی مستدل اس مسئلہ میں حسب ذیل احادیث ہیں۔ ① حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی حدیث جس کی تخریج تمام کتب صحاح میں کی گئی ہے نہایت صحیح حدیث ہے۔ ② عَنْ سَلْمَانَ قَالَ قِيْلَ لَهُ قَدْ عَلَّمَكُمْ نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةَ قَالَ فَقَالَ أَجَلْ لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ (مسلم شریف ص ۱۳۰، ابن ماجہ ص ۲۸، ابوداؤد ص ۳، نسائی ص ۸)۔ ③ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلٰى حَاجَتِهٖ فَلَا يَسْتَقْبِلَنَّ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرْهَا (مسلم ص ۱۳۱) ④ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ أُعَلِّمُكُمْ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوْهَا (ابن ماجہ ص ۲۷، ابوداؤد ص ۳، نسائی ص ۷) ⑤ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ حَدَّثَنِيْ أَبُوْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِيُّ أَنَّهُ شَهِدَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهٰى أَنْ يُسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةُ بِغَائِطٍ وَبَوْلٍ (ابن ماجہ ص ۲۷) ⑥ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ أَبِيْ مَعْقِلٍ الْأَسَدِيِّ وَقَدْ صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَهٰى رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَتَيْنِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ (ابوداؤد ص ۳، ابن ماجہ ص ۲۷) ⑦ عَنْ يَزِيْدَ بْنِ أَبِيْ حَبِيْبٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ الْحَارِثِ بْنِ جَزْءٍ الزُّبَيْدِيَّ يَقُوْلُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَ النَّاسَ بِذٰلِكَ۔ (ابن ماجہ)

احادیثِ تحریم کی وجوہِ ترجیح

مذکورہ بالا احادیث، روایاتِ اباحت کے مقابلہ میں حسب ذیل وجوہ کی بنا پر قابلِ ترجیح ہیں ① یہ احادیث قولی ہیں قول کو فعل پر ترجیح ہوا کرتی ہے کیونکہ فعل میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے آپؐ کی ذاتِ اقدس تو خانۂ کعبہ سے بھی افضل ہے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ آپؐ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں ② ہو سکتا ہے کہ آپؐ پر عین کعبہ منکشف ہو ایسی صورت میں جہت کا احترام ضروری نہیں رہتا ③ بولِ قائماً کی طرح ممکن ہے یہاں بھی کوئی عذر ہو ④ یہ بھی امکان ہے کہ آپؐ منحرفاً بیٹھے ہوں ⑤ چونکہ ایسی حالت میں انسان کسی کو بغور نہیں دیکھتا جیسا کہ بیہقی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ کی نظر اتفاقی طور پر اچانک پڑ گئی تھی ⑥ محرِّم کو مُبیح پر ترجیح

ہوتی ہے ⑦ قانونِ کلی کو واقعہ جزئیہ پر ترجیح ہوتی ہے ⑧ چونکہ حُرمت کی بنا پر جب کہ حدیث میں مَنْ تَفَلَ تُجَاهَ الْقِبْلَةِ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَفْلَتُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ (ابن خزیمہ و ابن حبان) وارد ہوا ہے تو استقبال و استدبار قبلہ بالغائط والبول میں بدرجۂ اولیٰ یہ علت پائی جاتی ہے اس لئے احادیث نقل بھی ان کی مؤید ہیں۔ ان روایات کی روشنی میں قرآن کریم و دیگر کتبِ دینیہ کا بھی احترام لازم ہے۔ اس قسم کا کوئی فعل جو احترام کے منافی ہو اُن کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ حاصل یہ کہ احادیثِ تحریم ہر طرح قابلِ ترجیح اور احتمالات سے بالکل خالی ہیں۔ (۲۵ ذو القعدہ ۱۳۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْبَوْلِ قَائِمًا: زمانۂ جاہلیت میں اہلِ عرب مردوں کے لئے برہنہ ہونے کو عیب شمار نہیں کرتے تھے البتہ عورتوں کے لئے اس کو عیب سمجھتے تھے۔ اسلام نے آکر بے حیائی کی اس رسم کو ختم کر کے لوگوں کو آدابِ طہارت سے آگاہ کیا۔ بول قائماً بھی چونکہ خلافِ ادب ہے اس لئے شرعاً یہ بھی ناپسندیدہ و مکروہ ہے علاوہ ازیں حسبِ ذیل وجوہات بھی اس کی کراہت کا باعث ہیں ① اس میں تستر ٹھیک نہیں ہوتا ② رشاشِ بول کا بھی اندیشہ ہے چنانچہ حیوانات بکری گدھا وغیرہ کو بھی اس کا احساس ہے ③ ہوا تیز چلنے کی صورت میں اکثر اعضائے جسد کے تلوث کا خطرہ ہے ④ انقطاعِ بول کے وقت آخری قطرات کا ساقین وغیرہ پر گرنے کا قوی اندیشہ ہے۔

باقی اس مقام پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث کی سند میں شریک قاضی کوفی ہیں ان کا حافظہ خراب تھا۔ امام بخاری اُن سے روایت نہیں کرتے۔ امام مسلم اُن سے روایت تو کرتے ہیں مگر دوسروں کے ساتھ۔ اس لئے حضرت حذیفہؓ کی حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ باقی حضرت عائشہؓ کی حدیث کو بہ نسبت دیگر احادیث کے احسن ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں دونوں حدیثوں میں تطبیق کی ایک صورت تو یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث کو آپؐ کی عادتِ مستمرہ کے بیان پر محمول کیا جائے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث کو واقعہ جزئیہ پر۔ ثانیاً حضرت عائشہؓ کا ارشاد فرمانا

زندگی سے متعلق ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ بیرونی واقعہ بیان فرمارہے ہیں جس کا علم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہونا ضروری نہیں۔

حضرت عمرؓ کی حدیث اگرچہ مرفوع ہے لیکن اس میں عبدالکریم ہیں جو ضعیف ہیں اسی بناپر دوسری حدیث باوجودیکہ موقوف ہے مگر امام ترمذیؒ نے اس کو اصح فرمایا ہے۔ حدیث بریدہ کو ترمذی نے اگرچہ ضعیف کہا ہے مگر ابن حجرؒ نے اس کو بہت صحیح کہا ہے۔ جفاۃ ظلم کو کہتے ہیں۔ سباطۃ بروزن فعالہ وہ چیز جو صاف کرنے سے حاصل ہو جیسے قلامہ قلم کے تراش کے اجزا لیکن عرف عام میں سباطہ کوڑی کو کہتے ہیں۔ سباطہ کی اضافت قوم کی طرف ملکیت اور تخصیص دونوں کے لئے ہوسکتی ہے۔

اس مقام پر چند اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ سباطہ پر یہ تصرف بلا اذن بظاہر نامناسب ہے۔ جواب یہ ہے کہ سباطہ چونکہ محل قاذورات ہے اور بالعموم ایسے مقامات پر اس قسم کا تصرف عرفاً ماذون فیہ ہوتا ہے اس لئے اذن کی کوئی ضرورت نہ تھی جس طرح عرب میں خود بخود گرے ہوئے پھل عرفاً وعادۃً مباح مانے جاتے تھے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے آپؐ کو یقین تھا کہ وہ منع نہیں کریں گے اس بنا پر دلالۃً اذن ثابت ہو جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بول قائماً جب کہ شرعاً ناپسندیدہ امر ہے تو آپؐ نے اس کو کیوں اختیار فرمایا۔ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں ① آپؐ کے باطنِ رکبہ میں زخم تھا جیسا کہ حضرت انسؓ سے بعض روایات میں منقول ہے ② جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ آپؐ کو وجع صُلب تھا جس کے لئے بول قائماً مفید ثابت ہوتا ہے ③ اشتغال بامور الناس کی وجہ سے جلدی کا وقت تھا اور کوئی مناسب جگہ قریب میں نہیں تھی ④ سباطہ پر بیٹھنے کی صورت میں تلوث کا خطرہ تھا ⑤ بیانِ جواز کے لئے تھا اور چونکہ بیانِ جواز آپؐ کے اوپر واجب ہے اس لئے آپؐ کا یہ فعل بھی افضل بالعزیمۃ کے قبیل سے ہوگا۔ تیسرا اعتراض یہ کہ آپؐ کا یہ فعل اِذَا ذَهَبَ الْمَذْهَبَ اَبْعَدَ کے خلاف ہے۔ جواب یہ کہ ابعاد براز کی صورت میں ہوا کرتا تھا نہ کہ بول میں۔ ثانیاً اس کو بھی بیانِ جواز پر محمول کیا جائے گا۔ ثالثاً اس کا سبب تقاضائے شدید بھی ہوسکتا ہے۔ چوتھا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپؐ نے بوقت قضائے حاجت تکلم سے منع فرمایا ہے اس جگہ خود آپؐ سے تکلم کا صدور ہوا۔ جواب یہ کہ یہ تکلم ضرورۃً تھا وَالضَّرُوْرَاتُ تُبِيْحُ الْمَحْظُوْرَاتِ۔ دوسرا جواب یہ کہ نہی کو تادیب پر محمول کیا جائے تیسرا جواب

یہ کہ آپؐ نے باللسان نہیں بلکہ بالاشارہ بلایا تھا اس لئے تکلم کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۱۳۳ جلد ا میں فَاَشَارَاِلَیَّ فَجِئْتُ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبَیْہِ الخ کے الفاظ موجود ہیں جو صراحۃً اشارہ پر دلالت کرتے ہیں۔ چونکہ بعض حضرات محدثین نے ابو وائل عن حذیفہ کو اور بعض نے ابو وائل عن المغیرہ کو ترجیح دی ہے۔ بعض نے دونوں کو صحیح کہا ہے اس لئے مصنف اپنی رائے پیش کرتے ہوئے ابو وائل عن حذیفہ کو اصح اور ارجح قرار دیتے ہیں جس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ ابو وائل کے دو شاگرد ابو وائل عن المغیرہ نقل کرتے ہیں اور تین شاگرد اعمش، منصور، عبیدہ ضبی ابو وائل عن حذیفہ پر متفق ہیں اس لئے کثرت رُواۃ کے پیشِ نظر امام ترمذی نے ابو وائل عن حذیفہ کو ترجیح دی۔ مگر اس جگہ یہ قوی احتمال ہے کہ حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہما کے یہ دونوں واقعے الگ الگ ہوں اور ابو وائل دونوں کے شاگرد ہوں۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دونوں کی روایتوں میں کافی فرق ہے چنانچہ مسلم شریف صفحہ ۱۳۳ جلد ا میں حضرت مغیرہ کی روایت میں مسح علی الخفین کا ذکر نہیں اور حضرت حذیفہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ احناف اور دیگر جمہور فقہا نہی کو تادیب پر محمول کرتے ہوئے بول قائماً کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس میں کسی امرِ ممنوع مثلاً اہلِ یورپ کی تقلید وغیرہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

بَابٌ فِي الْاِسْتِتَارِ عِنْدَ الْحَاجَۃِ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بے ضرورت کشفِ عورۃ سے منع فرمایا ہے حتیٰ کہ جب تنہائی کے متعلق سوال کیا گیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا فَاللّٰہُ اَحَقُّ اَنْ یُّسْتَحْیٰی مِنْہُ اس بنا پر عند قضاء الحاجہ بھی اَلضَّرورۃ تتقدر بقدرِ الضرورۃ کا لحاظ رکھتے ہوئے جب آپؐ زمین کے قریب تر ہو جاتے تو اس وقت کشفِ ثوب کیا کرتے تھے۔ وَکِلَا الْحَدِیْثَیْنِ مُرْسَلٌ۔ چونکہ اعمش کی پیدائش سنہ۶۰ھ میں ہوئی اس لئے عبداللہ بن عمر یا کسی اور صحابی سے ان کا سماع ثابت نہیں مگر چونکہ صحابیت یا تابعیت کے ثبوت کے لئے سماع شرط نہیں بلکہ بحالتِ ایمان صرف دیکھ لینا ہی کافی ہے اس لئے امام ترمذی اُن کی تابعیت کو ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں وَقَدْ نَظَرَ الخ یعنی اعمش نے حضرت انس بن مالک کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے یہ رُویت مکہ معظمہ میں واقع ہوئی تھی۔ اب چونکہ حضرت انس سے اعمش کا سماع ثابت نہیں تو اس کی تائید وتقویت کے لئے ھٰکَذَا رُوِیَ سے محمد بن ربیعہ کو عبدالسلام کا متابع ہونا بیان فرماتے ہیں۔ اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے۔ کَاھِلِی قوم کاہل کی طرف نسبت

استعمال ہوتا ہے ۔ شدید مجبوری مثلاً بایاں ہاتھ ٹوٹا ہوا ہو یا وقتی طور پر کوئی تکلیف ہو تو یمین کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ـــــ بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ : حضرت سلمان رضی اللہ عنہ پہلے عیسائی اور فارس کے باشندہ تھے اُن کے اسلام کا واقعہ مشہور ہے ۔ فارس کے غزوات میں جرنیل یہی تھے فتوحات بھی کیں ۔ خرءۃ بفتح الخا رفعل حدث کے لئے اور بکسر الخا رہیات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے ۔ قِیْلَ لِسَلْمَانَ ۔ کفار کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ تمہارے نبی تم کو اُمورِ طبعیہ کی تعلیم کر دیتے ہیں حالانکہ اُمورِ طبعیہ کی ہر جاندار کو بتقاضائے طبیعت خود بخود ہدایت حاصل ہو جاتی ہے جیسے سانس لینا بھوک لگنا وغیرہ لہٰذا ان کی تعلیم بے فائدہ اور عبث ہے ۔ چونکہ بول و براز بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے اس کی تعلیم بھی لغو اور معلم کی خفتِ عقل کی دلیل ہے گویا نعوذ باللہ استہزاء مقصود تھا ۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اُن کی اس جہالت سے قطع نظر کرتے ہوئے تلقی المُخَاطَب بغیر ما یترقبہ کے طور پر حکیمانہ جواب دیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمورِ طبعیہ کی تعلیم نہیں کی بلکہ ان امورِ طبعیہ کی انجام دہی کے آداب کی تعلیم فرمائی ہے چنانچہ استقبال و استدبار، استنجاء وغیرہ سب بول و براز کے آداب ہیں جن کی تعلیم اشد ضروری ہے کیونکہ انہی آداب کی بناء پر انسان کو دیگر حیوانات سے امتیاز و برتری حاصل ہے لہٰذا ان آداب کی تعلیم کو عبث کہنا انتہاء درجہ کی حماقت وجہالت ہے ۔ اَوْ اَنْ یَّسْتَنْجِیَ اَحَدُنَا بِاَقَلَّ مِنْ ثَلٰثَةِ اَحْجَارٍ ۔ جہاں تک نفس استنجاء کا تعلق ہے تو احناف کا مذہب اس میں یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو تو استنجاء واجب نہیں نہ بالماء اور نہ بالحجارہ لیکن اگر مخرج سے متجاوز ہو گئی تو قدر درہم سے کم کی صورت میں استنجاء مستحب اور قدر درہم سے زیادہ میں واجب ہے ۔ چونکہ استنجاء بالحجارہ میں تخفیف نجاست ہوتی ہے نہ کہ ازالہ اس لئے یہ قلیل نجاست کے معفو عنہ ہونے کی دلیل ہے ۔ باقی تثلیث بالاحجار کے متعلق امام ابوحنیفہ امام مالک اور بعض شوافع کا مذہب عدم وجوب کا ہے ۔ البتہ انقاء تام ان سب حضرات کے نزدیک واجب ہے ۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک تثلیث واجب ہے حتیٰ کہ تین سے کم میں انقاء تام ہونے کی صورت میں بھی شوافع تثلیث ضروری کہتے ہیں اور اگر تثلیث سے انقاء تام نہ ہوا ہو تو مزید کا استعمال ضروری ہے ۔ باقی تین سے زائد میں شوافع کے یہاں ایتار کے وجوب و استحباب کے دونوں قول ہیں ۔ امام نووی استحباب ہی کے قائل ہیں ۔ تثلیث سے مراد شوافع کے نزدیک تثلیث احجار نہیں ہے بلکہ تثلیث مسحات ہے اسی

بنا بریں اگر حجر واحد کے اطراف ثلاثہ کو تین مرتبہ استعمال کر لیا جائے تو تثلیث متحقق ہو جائے گی۔ تثلیث پر شوافع کی مستدل احادیث ذیل ہیں۔ (۱) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی ہذا الباب۔

(۲) عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اِنَّمَا اَنَا لَکُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لِوَلَدِهٖ اُعَلِّمُکُمْ اِذَا اَتَیْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوْهَا وَاَمَرَ بِثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ وَنَهٰی عَنِ الرَّوْثِ وَالرِّمَّةِ وَنَهٰی اَنْ یَّسْتَطِیْبَ الرَّجُلُ بِیَمِیْنِهٖ (ابن ماجہ ص۲۶، نسائی ص۶، ابوداؤد ص۳)

(۳) عَنْ خُزَیْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سُئِلَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْاِسْتِطَابَةِ فَقَالَ بِثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ لَیْسَ فِیْهَا رَجِیْعٌ (ابوداؤد ص۶، ابن ماجہ ص۲۶) اس مسئلہ میں دلائل احناف احادیث ذیل ہیں (۱) عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا ذَهَبَ اَحَدُکُمْ اِلَی الْغَائِطِ فَلْیَذْهَبْ مَعَهٗ بِثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ فَلْیَسْتَطِبْ بِهَا فَاِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ (نسائی ص۶، ابوداؤد ص۶)

(۲) حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث جو ترمذی شریف میں اگلے باب بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَیْنِ میں مذکور ہے اور بخاری شریف ص۲۷ اور نسائی ص۶ میں بھی ہے، نہایت قوی حدیث ہے جس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکتفاء بالحجرین ثابت ہوتا ہے اس پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے طحاوی پر اعتراض کیا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں القائے روث کے بعد آپؐ نے ائت بثالث ارشاد فرمایا۔ علامہ عینی نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ زیادتی اولاً تو از روئے سند کے محدثین کے نزدیک قابل اعتماد نہیں ہے چنانچہ امام ترمذی کا اس زیادتی کو ذکر نہ کرنا اور اس حدیث کو استنجاء بالحجرین کے باب میں ذکر کر کے اکتفاء بالحجرین کو ثابت کرنا بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک بھی یہ زیادتی صحیح نہیں۔ علامہ عینی کے نزدیک اس زیادتی کے کمزور ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی سند میں ابو اسحاق عن علقمہ ہے اور ابو اسحاق کو علقمہ سے سماع ثابت نہیں ہے اس بنا پر اس میں انقطاع پایا جاتا ہے (۳) عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنِ اکْتَحَلَ فَلْیُوْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ اَحْسَنَ وَمَنْ لَّا فَلَا حَرَجَ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْیُوْتِرْ مَنْ فَعَلَ فَقَدْ اَحْسَنَ وَمَنْ لَّا فَلَا حَرَجَ الخ (ابوداؤد ص۶، ابن ماجہ ص۲۹)

پہلی حدیث میں فَاِنَّهَا تُجْزِئُ عَنْهُ سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ استنجاء میں اگرچہ محبوب ایتار و تثلیث ہے مگر مقصود کے درجہ میں صرف اجزاء اور انقاء ہے۔ اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے

ایثار کا استحباب مفہوم ہوتا ہے جس پر مَنْ فَعَلَ فَقَدْ اَحْسَنَ کا لفظ صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔ (۴۷) (و الفضل)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ عَشَرَ

باقی شوافع کا امر بالتثلیث او تصریح علی العدد سے وجوب تثلیث پر اصرار کرنا احادیث کے درمیان خاطر خواہ مزید تعارض پیدا کرنے کے مرادف ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ احادیث سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ شارع کا مقصود صرف اجزاء و انقاء ہے اس لئے امر بالتثلیث کو محض استحباب پر محمول کرنے کے اور کوئی ایسی صورت نہیں جس سے تطبیق بین الاحادیث ممکن ہو جب کہ خود شوافع بھی بعض جگہ امر بالتثلیث کو عدم وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ امام نووی شرح مسلم صفحہ ۳۰۷ جلد ا میں فرماتے ہیں قَوْلُهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اما الطیب الذی بک فاغسله ثلث مرات انما امر بالثلث مبالغة فی ازالة لونه وریحه والواجب الازالة فان حصلت بمرة لخفته لم تجب الزیادة ظاہر ہے کہ حضرات شوافع کا کتاب الطہارۃ میں امر بالتثلیث سے اتنی شدت کے ساتھ وجوب تثلیث پر استدلال کرنا اور کتاب الحج میں اسی کو خاموشی کے ساتھ مبالغہ پر محمول کر لینا ترجیح بلا مرجح نہیں تو اور کیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ احادیث میں ثلاثۃ احجار کی تصریح کے باوجود ان حضرات کا حجر واحد سے ثلاث مسحات کو کافی کہنا بھی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل مقصود ان حضرات کے نزدیک بھی صرف اجزاء و انقاء ہے کیونکہ یہ صورت بھی ثلاثۃ احجار کے یقیناً خلاف ہے۔ علاوہ ازیں فلیوتر او بثلثۃ احجار میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام احکام شرعیہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصود ایتار کا حکم استحبابی بیان کرنا ہے جس کو ضرورت وقت کے لحاظ سے تثلیث کے ضمن میں بیان کر دیا گیا ہے۔ اس تفصیل کے بعد واضح ہو جاتا ہے کہ بحمد اللہ احناف کا مذہب ہر لحاظ سے راجح اور احادیث کے عین مطابق ہے۔ رجیع ہر جاندار کے پاخانہ کو کہتے ہیں لہٰذا بعر و غیرہ سب کو شامل ہے۔ رجوع سے ماخوذ ہے کیونکہ یہ بھی کھا دن کر پھر اجزائے غذائیہ میں تبدیل ہو جاتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ دنیا کی زندگی فی الواقع ذلی ہے۔ روث اور عظام سے سب کے نزدیک استنجاء ناجائز ہے بعض اصحاب ظواہر تخصیص بالحجارہ کے قائل ہیں حتی کہ روث اور مٹی سے بھی استنجاء ناجائز کہتے ہیں۔ ائمہ اربعہ تخصیص بالحجر کے قائل نہیں ہیں اور جُعِلَتْ لِیَ الْاَرْضُ مَسْجِدًا

ان کا یہ اختلاف موجب اضطراب ہو گیا۔ امام ترمذی کی نظر میں چونکہ اسرائیل اور زہیر کی روایت زیادہ اہمیت رکھتی تھیں اس لئے ان دونوں کے متعلق عبداللہ بن عبدالرحمن دارمی اور امام بخاری سے سوال کیا کہ ان میں کون سی اصح ہے مگر ان دونوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا البتہ امام بخاری نے چونکہ حدیث زہیر کو اپنی جامع صحیح میں ذکر کیا ہے اس لئے بعض حضرات کے نزدیک زہیر کی حدیث راجح ہوئی مگر مصنف اسرائیل کی روایت کو وجوہ ذیل کی بنا پر ترجیح دیتے ہیں (۱) ابو اسحاق کے دیگر تلامذہ اگرچہ حفظ و ضبط میں اسرائیل سے فائق ہیں مگر اسرائیل ان کی بہ نسبت اثبت و احفظ حدیث ابی اسحاق ہیں کیونکہ ان کو اوروں سے زیادہ ابو اسحاق کی طول صحبت و ملازمت کا شرف حاصل رہا ہے (۲) قیس بن الربیع، اسرائیل کے متابع ہیں (۳) زہیر کا سماع ابو اسحاق کے بڑھاپے کے دور کا ہے۔ مگر ابن حجر نے مقدمۂ فتح الباری میں اور عینی نے عمدۃ القاری میں مصنف پر رد کیا ہے اسی طرح [illegible] میں بھی بیہقی نے رد کیا ہے کہ ان کی عمر ستر سال کی تھی جس میں تحمل روایت ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ حضرات بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کی حدیث منقطع ہے کیونکہ ابو عبیدہ کا اپنے والد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بقول مصنف سماع ثابت نہیں برخلاف زہیر کی حدیث کے کہ وہ متصل السند ہے کیونکہ امام بخاری محض امکان لقاء پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ثبوت لقاء ان کے نزدیک شرط ہے۔ دوسرے یہ کہ زہیر کو بذات خود اسرائیل پر بہت زیادہ تفوق حاصل ہے۔ لہٰذا ترجیح بخاری کو ہوگی۔ واللہ اعلم۔

الدرس السادس عشر

باب کراہیۃ ما یستنجی بہ: یہ مسئلہ پہلے ضمناً گذر چکا ہے مگر مصنف اس کو یہاں مستقلاً بھی بیان کرتے ہیں۔ فانہ اس جگہ واحد مذکر کی ضمیر ہے۔ مگر ترمذی صفحہ ۵ جلد ۱ اور مسلم صفحہ ۱۰۳ میں فانہما تثنیہ کی ضمیر ہے اور بعض روایات میں فانہا مونث کی ضمیر ہے جس کا مرجع عظم و روثہ اور روث کو اس کے تابع کر دیا جائے گا۔ اور واحد مذکر کی صورت میں بتاویل ماذکر یہ دونوں مذکورات اس کا مرجع ہوں گے۔ باقی تثنیہ کی صورت بالکل واضح ہے۔ اب اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ روث جو از قسم نجاست ہے جنات کی غذا کیونکر ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم صفحہ ۱۸۴ جلد ۱ کی روایت میں

وضاحت کردی گئی ہے کہ کل بعرۃ علف لدوابکم اس لئے یہ اشکال مرتفع ہوجاتا ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ ترمذی صفحہ ۵ جلد ۱ کی روایت میں کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیہ یقع فی اید یکم اوفر مایکون لحماً ہے اور مسلم صفحہ ۲۰۸ جلد ۱ کی روایت میں لکم کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ کے الفاظ ہیں اور ان دونوں میں کھلا ہوا تعارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تطبیق اس طرح ہوسکتی ہے کہ مسلم کی روایت کو جنات مومنین پر اور ترمذی کی روایت کو غیر مومنین پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ امام نووی نے شرح مسلم میں یہی تطبیق کی صورت ذکر کی ہے۔ واللہ اعلم ـــــ بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْمَاءِ

بعض حضرات نے ہاتھ میں بدبو آجانے یا پانی کے از قسم غذا ہونے کی بناء پر استنجاء بالماء کو پسند نہیں کیا۔ امام مالک کے بعض تلامذہ نے یہاں تک کہا کہ استنجاء بالماء آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں۔ مگر جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جمع بین الماء والحجارۃ سب سے افضل ہے اس کے بعد صرف بالماء پھر صرف بالحجارۃ۔ جمہور کے پاس اس پر کافی دلائل ہیں۔ چنانچہ امام بخاری نے اپنی جامع صحیح ص۲۷ میں استنجاء بالماء کا مستقل باب قائم کرکے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو ذکر کیا ہے جو مسلم شریف ص۱۳۲ میں بھی مذکور ہے اَنَّهُ سَمِعَ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُوْلُ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ فَاَحْمِلُ اَنَا وَغُلَامٌ نَحْوِي اِدَاوَةً مِنْ مَاءٍ وَعَنَزَةً فَيَسْتَنْجِي بِالْمَاءِ ۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کا اثر بھی ہے کہ اِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَبْعَرُوْنَ بَعْرًا وَاَنْتُمْ تَثْلِطُوْنَ ثَلْطًا فَاَتْبِعُوا الْحِجَارَةَ الْمَاءَ اسی طرح اہل قباء کا عمل جس پر فِيْهِ رِجَالٌ يُّحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا الآیۃ نازل ہوئی تھی علاوہ ازیں صحاح ستہ میں اس کے متعلق بکثرت روایات ہیں حتیٰ کہ دور صحابہ میں اس کی سنیت پر تقریباً اجماع ہوگیا ہے۔ باقی پانی کے غذا ہونے کا اشکال وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا سے دور ہوجاتا ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ الْبَوْلِ فِي الْمُغْتَسَلِ ، لفظ مُسْتَحَمّ ظرف مکان ہے استحمام اس کا مصدر ہے جس کے معنی طلب الماء الحمیم ہیں لیکن بعد میں اس کا استعمال مطلق غسل پر ہونے لگا۔ بول فی المستحم کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ رشاش کے اڑنے کی صورت میں نجاست کے وسوسہ اور توہم کا اندیشہ ہے۔ وسوسہ اس خیال کو کہتے ہیں جس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ وسواس بکسر الواو مصدر ہے اور بفتح الواو شیطان کا نام ہے جیسے مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الآیۃ۔ اصحاب ظواہر کا مذہب ہر مغتسل میں مطلقاً ممانعت

کا ہے، مگر جمہور تخصیص کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن ماجہ صـ۲۳ میں اس حدیث کو ذکر کیا گیا ہے اس کے بعد فرماتے
ہیں۔ فما هذا الّا الحفيرة فى اليوم ليغتسل ثم يكون الجمعى والصاب وجه فاذا بال فارسل
عليه الماء لا باس به۔ مرتب اللہ: بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین کو یہ حدیث پہنچی
نہیں ورنہ ان کی جانب سے اس قسم کا معارضہ مستبعد ہے۔ مرتب اللہ لاتم بینٹ لطے دوسرے پر
رد کی بالشرب مقصود نہیں بلکہ اپنے عقیدۂ توحید کا اظہار مقصود ہے۔ قال ابن المبارک۔ عبداللہ بن
مبارک نے بھی یہاں قیاس کیا ہے، معلوم ہوا قیاس کو حضرت امام ابوحنیفہ کی خصوصیت کہنا اور اعتراض
کرنا بالکل غلط ہے بلکہ ہر مجتہد کو بعض اوقات نص کو قول عن الظاہر کرنا پڑتا ہے۔ تفصیل جواز و عدم جواز
میں کچھ جہاں تک احتیاط کا تعلق ہے تو افضل بہر صورت یہی ہے کہ کسی بھی مغتسل میں پیشاب نہ کیا جائے

(۳۰ ذوالقعدہ ۱۳۸۷ھ)

الدرس السابع عشر

باب ما جاء فى السواك: سواک بکسر السین مصدر ہے مگر عرف میں سواک پر بھی اس کا
اطلاق ہوتا ہے مثلاً اس صورت میں مضاف محذوف ماننا پڑے گا۔ یعنی ما جاء فی استعمال السواک۔
مصنف کی عادت ہے کہ ہر باب میں مشہور حدیث کو پہلے ذکر کیا کرتے ہیں اس لئے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ
عنہ کی حدیث کو پہلے لائے کیونکہ معرض استدلال میں عام طور پر یہی حدیث پیش کی جاتی ہے۔ لولا۔
لفظ لولا چونکہ امتناع ثانی لوجود الاول کے لئے آتا ہے اس لئے تقدیر عبارت لَوْلَا الْمَشَقَّةُ مَوْجُوْدَةٌ لَاَمَرْتُهُمْ
بالسواك ہوگی مگر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں مشقت کا امر بالسواک سے پہلے ہی متحقق ہونا لازم آتا
ہے حالانکہ مشقت تو بعد الامر بسواک وجود میں آتی۔ اس کا حل یہ ہے کہ یہاں لفظ مخافۃ محذوف مانا
جائے گا۔ اس بنا پر تقدیر عبارت لَوْلَا مَخَافَةُ الْمَشَقَّةِ مَوْجُوْدَةٌ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ ہوگی لہٰذا
اس صورت میں قبل الامر بالسواک صرف خوف مشقت کا وجود لازم آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ خوف مشقت کی
وجہ سے امر بالسواک کو ترک کردیا گیا جو بالکل صحیح و درست ہے فَانْدَفَعَ الْاِشْكَالُ۔ باقی اس جگہ
لامرتہم سے امر وجوبی مراد ہے اور جو امر بعض روایات میں آپ سے منقول ہے وہ امر استحبابی ہے اس لئے

کوئی تعارض نہیں۔ عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ ۔ وضو اور صلوٰۃ کے مابین شرط ومشروط کا علاقہ ہے اس لئے یہاں
صلوٰۃ کا اطلاق وضو پر از قبیل مجاز ہوگا جس طرح خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ والی آیت میں علاقہ
ظرفیت کی بناء پر مسجد کا صلوٰۃ پر اور وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ الآیۃ میں کلیت وجزئیت کے علاقہ کی بناء پر صلوٰۃ کا
اطلاق قرأت پر مجازاً کر دیا گیا ہے۔ باقی یہاں مجاز مراد لینے کی ضرورت یوں پیش آئی کہ اس روایت کے الفاظ
میں بہت زیادہ اختلاف ہے کیونکہ مؤطا امام مالک ص۶۶ پر اسی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور بخاری شریف
مسلم شریف نسائی ص۶ میں عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور مسند احمد کی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ بِسِوَاکٍ کے
الفاظ ہیں۔ اس لئے یہ چیز قابل غور ہو جاتی ہے کہ بالفاظ مختلفہ سب روایات جب کہ ایک ہی راوی کی ہیں تو
ان میں باہمی تطبیق وتوفیق ضروری ہے لہٰذا اس کی یہی شکل ہے کہ صلوٰۃ سے مجازاً وضو مراد لیا جائے جس پر حسب
ذیل قرائن اور دلائل موجود ہیں (۱) صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت اِنَّ
رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ وَسَلَّمَ قَالَ لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰى اُمَّتِيْ لَاَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ الْوُضُوْءِ
عِنْدَ كُلِّ صَلٰوةٍ (نیل الاوطار صفحہ) صاف دلالت کرتی ہے کہ عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ سے عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی
مراد ہے۔ (۲) چونکہ مسواک تنظیف طہارت ہے نہ کہ از قبیل عبادت اس لئے اصولی طور پر اس کو عند کل وضوء
ہی ہونا چاہیے (۳) عِنْدَ الصَّلٰوۃ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عملی طور پر مسواک کرنا کہیں منقول نہیں مانا کہ
اس میں عموم لفظی ہے جس میں خبر واحد بھی حجت نہیں ہو جاتی مگر فقدان نقل کی صورت میں۔ البتہ صحابہ میں سے
صرف زید بن خالد جہنی کا اس پر عمل ہے جو صریح روایات کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں ہو سکتا (۴) اگر
عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ مسواک کی جائے گی تو دانتوں کے میل کچیل کی صفائی متعذر ہو جائے گی بالخصوص خروج دم
کی صورت میں تجدید وضو کے لئے مجبور ہونا پڑے گا جو تکبیر اولیٰ کے فوت کو مستلزم ہوگا۔ اس پر شافعی نے کہا کہ
ہمارے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں اس لئے اس سے ہمارے اوپر حجت قائم کرنا غلط ہے حنفی نے
جواب دیا کہ اگر آپ کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں تو کم از کم دم مسفوح کی نجاست تو آپ کو مسلم ہے
جس کی وجہ سے اس صورت میں آپ کو بھی دہن واجب التطہیر ہو جائے گا اور اس کے لئے آپ کو مضمضہ کا حکم بھی
دینا ہوگا خصوصاً اس لئے بھی کہ تفصیل تم سنت آپ کے نزدیک مضمضہ ضروری نہیں ہے۔
بہر حال مسواک یہی ہے جو اس وقت سنت موکدہ ہے اور جس کی فضیلت میں صلوٰۃ

بِسِوَاكٍ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً بِغَيْرِ سِوَاكٍ (الحدیث) وارد ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقۃً
علی الامّت اس کے امرِ ایجابی سے گریز فرمایا تو یہ عند الاحناف مع کُلِّ وُضُوْءٍ اور عند الشوافع عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ
ہے ورنہ تو نفسِ استیاک عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ کے استحباب کا احناف انکار نہیں کرتے چنانچہ علامہ شامی نے
فتح القدیر سے نقل کیا ہے لٰکِنْ فِي الْفَتْحِ عَنِ الْغَزْنَوِيَّةِ وَيُسْتَحَبُّ فِي خَمْسَةِ مَوَاضِعَ اِصْفِرَارِ السِّنِّ وَتَغَيُّرِ
الرَّائِحَةِ وَالْقِيَامِ مِنَ النَّوْمِ وَالْقِيَامِ اِلَى الصَّلٰوةِ (رد المحتار صفحہ ۱) ہمارے فقہاء مسواک کے
حسبِ ذیل آداب بیان فرماتے ہیں۔ دائیں ہاتھ سے اس کی گرفت کی جائے، مسواک نرم ہو، درمیان میں کوئی
گانٹھ نہ ہو، بقدرِ خنصر اس کی ضخامت ہو، طول میں ایک بالشت ہو، عرضاً کی جائے لیکن اس میں اگر مسوڑھوں
کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہو تو طولاً بھی ٹھیک ہے۔ بعد الاستیاک اس کو دھولیا جائے۔ بوقتِ فقدان
کپڑے یا انگلی سے مسواک کرلی جائے۔ برش میں احتیاط نہیں کیونکہ اس میں خنزیر کے بالوں کا اندیشہ ہے۔
تاہم برش اگر حرام بالوں کا نہ ہو تو ثواب مل جائے گا۔ کوئلے سے اگرچہ دانت زیادہ صاف ہوتے ہیں مگر
سنت ادا نہ ہوگی۔ پیلو (جس کو اراک کہتے ہیں) کی مسواک سب سے افضل ہے۔ مسواک کے منافع[1] بھی
کتبِ فقہ میں بہت سے بیان کئے گئے ہیں۔ وَحَدِيْثُ اَبِيْ سَلَمَةَ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ ابوسلمہ کی عن
ابی ہریرہ اور عن زید بن خالد دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں۔ چونکہ اہلِ اصول کی رائے میں ابوہریرہ
کی حدیث صحیح لغیرہ ہے جیسا کہ اس کے متعلق عراقی نے کہا ہے ؎ والحسن المشهور بالعدالة
وصدق راويه اذا اتى له   طرق اخرى نحوها من الطرق   صححته كمتن لولا ان اشق
اذ تابعوا محمد بن عمرو   عليه فارتقى الصحيح يجرى — اسی بناء پر مصنف بھی اس کی صحت
کی وجہ بِاَنَّهٗ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ بیان فرماتے ہیں۔ وَاَمَّا مُحَمَّدٌ سے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ

---

[1] ومن منافعه انه يبطئ بالشيب ويحد البصر واحسنها انه شفاء لما دون الموت وانه يسرع في المشي على الصراط ومنها ما في شرح المنية وغيره انه مطهرة للفم ومرضاة للرب ومفرحة للملائكة ومجلاة للبصر ويذهب البخر والحفر ويبيض الاسنان ويشد اللثة ويهضم الطعام ويقطع البلغم ويضاعف الصلوة ويطهر طريق القرآن ويزيد في الفصاحة ويقوي المعدة ويسخط الشيطان ويزيد في الحسنات ويقطع المرة ويسكن عروق الرأس ووجع الاسنان ويطيب النكهة ويسهل خروج الروح قال في النهر ومنافعه وصلت الى نيف وثلاثين منفعة ادناها اماطة الاذى واعلاها تذكير الشهادة عند الموت رزقنا الله ذلك بمنه وكرمه۔
(رد المحتار صفحہ [illegible])

امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ زید بن خالد کی روایت اصح ہے مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بخاری صفحہ ۳۵ ج ۱ میں
حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو قال ابو ہریرۃ یعنی صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا گیا اور زید بن خالد کی حدیث کو
یذکر یعنی بصیغہ تمریض لایا گیا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بخاری کے نزدیک حدیث ابو ہریرہ اصح ہے کیونکہ امام
بخاری کی اس سلسلہ میں یہ عادت ہے کہ جو حدیث اُن کے نزدیک مجزوم بالصحۃ ہوتی ہے اس کو بصیغہ جزم
ذکر کرتے ہیں ورنہ صیغہ تمریض لاتے ہیں۔ اور صیغہ تمریض لانے کی وجہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق کا آجانا
ہے۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں وانما ذکرہ بصیغۃ التمریض لاجل محمد بن اسحاق فانہ لم یحتج
بہ (عمدۃ القاری صفحہ [illegible]) اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حدیث زید کو زیادتی قصہ پر مشتمل ہونے کی
وجہ سے جزئی اعتبار سے اصح کہا گیا ہے۔ رہا محمد بن اسحاق کا ضعف تو متابعت کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے
باقی حدیث ابو ہریرہ کو حدیث زید پر کلی اعتبار سے اصحیت حاصل ہے۔ وحدیث ابی ہریرۃ انما
صحیح لانہ قد روی من غیر وجہ۔ ترمذی کے ہندی نسخوں میں یہ عبارت اسی طرح ہے اور اسے
ماسبق کی تائید مقصود ہوگی لیکن مصری نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے وحدیث ابی ہریرۃ اصح
لانہ الخ اس نسخے کی بنا پر امام ترمذی کے نزدیک بھی حدیث ابو ہریرہ اصح قرار پائے گی اور اس کی وجہ
بھی اصحیت کلیہ مذکورہ ہوگی۔ باقی قد روی من غیر وجہ نفس صحت اور اصحیت دونوں کی دلیل بننے
کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (یکم ذوالحجہ ۱۳۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

بَابُ مَا جَاءَ اِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهٖ فَلَا يَغْمِسَنَّ يَدَهٗ فِي الْاِنَاءِ حَتّٰى يَغْسِلَهَا

اس جگہ امام ترمذی نے تیمناً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ہی کو ترجمۃ الباب قائم کیا ہے۔ ترمذی میں
اگرچہ الفاظ کچھ مختلف ہیں مگر مسلم شریف صفحہ ۱۳۶ جلد ۱ اور نسائی صفحہ [illegible] کی روایت میں تقریباً یہی الفاظ
ہیں۔ من اللیل کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی اکثری ہے جیسے وربائبکم اللتی فی حجورکم من
نسائکم اور ان اردن تحصنا میں فی حجورکم اور تحصن کی قید اکثری ہے اس بنا پر دن میں بھی
یہی حکم ہوگا چونکہ اہل حجاز پانی کی قلت کی وجہ سے عموماً استنجاء بالاحجار کیا کرتے تھے گرم ملک تھا،

بغیر تسمیہ کے وضو ہی نہ ہوگا۔ اس لئے تسمیہ فرض ہوا۔ احناف کا مستدل حسب ذیل احادیث ہیں:۔
(۱) فقال ابو الجهم اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اقبل على الجدار فمسح بوجهه ويديه ثم رد عليه السلام (مسلم شریف ص، بخاری شریف ص) (۲) عن المهاجر بن قنفذ انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فلم يرد عليه حتى توضأ ثم اعتذر اليه فقال اني كرهت ان اذكر الله تعالى ذكره الا على طهر (ابو داؤد ص) (۳) حدثنا ابو قال انطلقت مع ابن عمر في حاجة الى ابن عباس فقضى ابن عمر حاجته وكان من حديثه يومئذ ان قال مر رجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السكك وقد خرج من غائط او بول فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اذا كاد الرجل ان يتوارى في السكة ضرب بيديه على الحائط ومسح بهما وجهه ثم ضرب ضربة اخرى فمسح ذراعيه ثم رد على الرجل السلام وقال انه لم يمنعني ان ارد عليك السلام الا اني لم اكن على طهر (ابو داؤد ص) ان روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب بغیر وضو آپ نے رد سلام کو بوجہ اس کے ذکر اللہ پر مشتمل ہونے کے پسند نہیں فرمایا تو تسمیہ کو جو بدرجہ اولیٰ ذکر ہے آپ نے اس وقت یقیناً ترک فرمایا ہوگا۔ علامہ ابن ہمام نے ان روایات کا یہ جواب دیا کہ ان احادیث میں اس ذکر کی کراہت بیان کرنا مقصود ہے جس پہ وضو کی صحت موقوف نہیں برخلاف تسمیہ کے کہ یہ تو وضوء لمن لم یذکر کے پیش نظر تسمیہ شرط وضو ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔ جواب یہ ہے کہ روایات مذکورہ اور لا وضوء لمن ۔۔۔ کے مابین تعارض کی وجہ سے جب کہ وجوب تسمیہ محل نزاع ہے تو اس صورت میں آپ کا وجوب تسمیہ کو استثناء کے لئے حجت بنانا مصادرہ علی المطلوب ہو جائے گا کیونکہ وجوب تسمیہ جو آپ کا مدعیٰ ہے اسی کو آپ نے استثناء کی دلیل بنا دیا یہی مصادرہ علی المطلوب ہے۔ اس لئے ان روایات سے احناف کا استدلال بالکل درست ہے۔ باقی علامہ ابن ہمام کا لا وضوء الخ سے وجوب تسمیہ پر استدلال چند وجوہ سے محل نظر ہے (۱) یہ حدیث فی نفسہ ضعیف ہے بلکہ بقول احمد بن حنبل اس مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث موجود نہیں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کثرت طرق سے اس میں تقویت آگئی ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ لا نفی

جنس سے نفی ذات مراد ہے یا نفی کمال کیونکہ جس طرح اس کو نفی ذات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح نفی کمال کے لئے بھی عام طور پر مستعمل ہے چنانچہ قرآن پاک میں إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ میں نفی کمال کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے وَ اِنْ نَّكَثُوْا اَيْمَانَهُمْ سے وجودِ ایمان ظاہر ہوتا ہے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ اِنَّهُمْ لَا اِيْمَانَ لَهُمْ۔ قابلة للاعتماد اور ان احادیث لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ۔ لَا صَلٰوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ اِلَّا فِي الْمَسْجِدِ میں بھی نفی کمال کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے یہاں بھی اگر نفی کمال مراد لے لی جائے تو کوئی قباحت لازم نہیں آتی (۲) اگر نفی ذات کے لئے تسلیم بھی کرلیا جائے تو یہ حدیث کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہوگی کیونکہ ترمذی ص۴۰ کی حدیث اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَتَوَضَّا كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ بِهٖ میں اور اسی طرح آیتِ وضو میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں نیز بائیس سے زائد صحابہ سے حکایتِ وضو کی روایات منقول ہیں مگر ان میں بھی تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں (یہاں جواب میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ عدمِ ذکر نفی کو مستلزم نہیں کیونکہ سوال یہ ہے کہ بسملہ اگر فرض ہوتی تو حکایتِ وضو تعلیم وضو، آیتِ وضو جیسے اہم مقامات میں تسمیہ کا اہمیت اور خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا ضروری تھا لہٰذا ان مقامات پر تسمیہ کا مذکور نہ ہونا۔ اَلسُّكُوْتُ فِيْ موضع البيان کے پیشِ نظر استدلال علی الوجوب کو قطعاً مجروح کرتا ہے) (۳) دارقطنی اور بیہقی نے عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اَنَّهٗ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا لِجَمِيْعِ بَدَنِهٖ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا لِاَعْضَاءِ وُضُوْئِهٖ (مرقاة المفاتیح ص۳۱۲) یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر تعدد طرق کی وجہ سے حسن لغیرہٖ کے درجہ میں آگئی ہے۔ اس سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ بغیر تسمیہ کے وضو تو ہو جائے گا مگر کمال وضو تسمیہ سے پیدا ہوگا (۴) ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث میں نفسِ وضو ہی کی نفی کی گئی ہے مگر وضو اور طہور میں فرق ہے۔ طہور تو صرف اعضائے وضو کی بذریعہ غسل نظافت کا نام ہے برخلاف وضو کے کہ وہ وضاءت سے ماخوذ ہے جس کے اندر نظافت کے ساتھ روشنی اور چمک کے معنی بھی ملحوظ ہیں جو آخرت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اپنی اُمت کی شناخت کے لئے علامت ہوگی کما جاء فی الحدیث اَنْتُمُ الغر المحجلون من آثار الوضوء بلاشبہ وضو کے اندر یہ وصف اور کمال ذکر اللہ اور دیگر آداب و سُنن کی رعایت کے بغیر پیدا نہ ہوگا۔ البتہ نفس طہارت جو ادائے صلوٰۃ کے لئے شرط

قیاس کے کہ اس میں مسکوت عنہ کا حکم صرف مجتہد ہی سمجھ سکتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ ثابت بدلالۃ النص قطعی ہوا کرتا ہے اور ثابت بالقیاس ظنی ہوتا ہے۔

جہاں تک ان میں اختلافِ ائمہ کا تعلق ہے تو امام مالک وشافعی، حسن بصری، اوزاعی اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مضمضہ واستنشاق غسل اور وضو دونوں میں سنت ہیں البتہ امام احمد استنشاق کو اوکد من المضمضۃ مانتے ہیں۔ باقی امام احمد کی مشہور روایت اور ابن ابی لیلیٰ، اسحاق بن راہویہ وغیرہم ان دونوں کو غسل اور وضو دونوں میں واجب کہتے ہیں۔ داؤد ظاہری ابو ثور وغیرہ دونوں میں استنشاق کو واجب اور مضمضہ کو سنت کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری غسل میں دونوں کو واجب اور وضو میں سنت کہتے ہیں۔ قائلین وجوب کا مستدل یہ ہے کہ بائیس سے زیادہ صحابہ نے حکایتِ وضو کی روایات کیں مگر سب نے مضمضہ واستنشاق کو ذکر کیا ظاہر ہے کہ آپ کی مداومت کے ساتھ مواظبت اور پھر صیغہ امر کا ورود ان کے وجوب کی دلیل ہے۔ امام مالک وشافعی فرماتے ہیں کہ ان کا وجوب محلِ نظر ہے کیونکہ اولاً تو آیتِ وضو میں ان کا حکم نہیں دیا گیا۔ ثانیاً باطن فم وانف داخل جسد ہیں اور داخلِ جسد کی تطہیر کا شریعت نے کسی کو مکلف نہیں بنایا اس لئے حدث اکبر واصغر دونوں میں امر کو استحباب ہی پر محمول کیا جائے گا۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ احادیث میں مضمضہ کی بہ نسبت استنشاق کی زیادہ تاکید وارد ہوئی ہے چنانچہ حدیث میں ہے إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَتَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ ثَلَاثًا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ (بخاری شریف) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شیطانی اثرات کا زیادہ تر نفوذ ناک کے راستہ ہوتا ہے جس کی بنا پر استنثار کا حکم دیا گیا۔ اس لئے استنثار فرض ہوگا برخلاف مضمضہ کے کہ اس کے متعلق اس قسم کی تاکید کہیں نہیں آئی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ فم وانف کو شرعاً وحسًا من کل الوجوہ نہ خارجِ جسد قرار دیا جاسکتا ہے نہ داخلِ جسد کیونکہ بعض احکام مثلاً مضمضہ واستنشاق کا مفسدِ صوم نہ ہونا فم وانف کو خارج جسد ہونا بتاتے ہیں۔ ادھر لعابِ دہن کے نگل جانے سے روزہ کا نہ ٹوٹنا داخل جسد ہونے کی دلیل ہے مگر طہارت کے اندر ایسی کوئی فیصلہ کن نص موجود نہیں جس سے ان کے داخل وخارج ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ کیا جاسکے۔ اب اگر وضو میں ان کو فرض کہا جائے تو دلیل ظنی سے زیادتی علی الکتاب لازم

آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ وضو میں غسلِ وجہ کا حکم دیا گیا ہے چونکہ وجہ کے معنی میں مواجہۃ ماخوذ ہے اور داخلِ فم و انف کا مواجہہ میں کوئی دخل نہیں اس بناء پر وضو میں ان کو باطنِ جسد کا حکم دیتے ہوئے سنت قرار دیا گیا اور حدثِ اکبر میں چونکہ اِطَّهَّرُوا یعنی مبالغہ فی الطہارۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حدیث میں آتا ہے قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَحْتَ کُلِّ شَعْرَۃٍ جَنَابَۃٌ فَاغْسِلُوا الشَّعْرَ وَانْقُوا الْبَشَرَۃَ (ترمذی ج۱) اس حدیث میں تمام بالوں کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے مذکورہ وجوہات کی بناء پر غسل میں ان کو ظاہرِ جسد کا حکم دینا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے حدثِ اکبر میں امام ابوحنیفہؒ ان کو واجب قرار دیتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِی الْمَضْمَضَۃِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ مِنْ کَفٍّ وَّاحِدٍ: پہلے باب میں مصنف نے مضمضہ اور استنشاق کا حکم بیان کیا تھا۔ اب اس باب میں ان کی کیفیت بیان کرتے ہیں جس کی حسبِ ذیل پانچ صورتیں ہیں۔ بغرفۃ واحدۃ۔ اس میں فصل و وصل دونوں ہو سکتے ہیں۔

(۱) فصل یہ ہے کہ تین مرتبہ مضمضہ کرنے کے بعد پھر تین مرتبہ استنشاق کیا جائے (۲) وصل یہ ہے کہ ہر مضمضہ کے ساتھ ایک استنشاق بھی ملا لیا جائے (۳) بغرفتین اس کے اندر فصل ہی کیا جائے گا یعنی ایک غرفہ سے پہلے تین مرتبہ مضمضہ پھر دوسرے غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے (۴) بثلاث غرفات اس کے اندر وصل ہی کیا جائے گا (۵) بست غرفات۔ اس میں فصل ہی کیا جائے گا۔ مذکورۃ بالا کیفیات میں بالاتفاق ہر ایک سے سنت ادا ہو جائے گی البتہ ترجیح صورت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ فصل بست غرفات کو افضل فرماتے ہیں اور یہی امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول قدیم ہے دوسرا قول امام شافعیؒ کا وصل بغرفۃ واحدۃ اور تیسرا قول وصل بثلاث غرفات کا ہے اسی کو امام نوویؒ نے ترجیح دی ہے۔ غرفہ واحدہ اور ثلاث غرفات کی روایات بخاری و مسلم و دیگر کتب صحاح میں مذکور ہیں جن سے شوافع استدلال کرتے ہیں۔ غرفہ واحدہ والی روایت کے متعلق احناف یہ کہتے ہیں کہ اصل روایت میں کف واحد ہے جس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ آپ نے مضمضہ و استنشاق میں غسلِ وجہ کی طرح دونوں کو استعمال نہیں کیا بلکہ صرف کف واحد پر اکتفاء فرمایا۔ باقی غرفہ واحدہ یا واحدہ کے لفظ جو بعض روایات میں آتے ہیں ان کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ بعض

عادۃً محال ہے (چہ جائیکہ مبالغہ فی الاستنشاق کیا جاسکے) بہرحال ان دلائل کی بنا پر ست غرفات ہی کو ترجیح دینا ضروری ہوجاتا ہے ـــــــ بَابٌ فِی تخلیل اللِّحْیَةِ : لحیہ دراصل چہرہ کی اس ہڈی کو کہتے ہیں جس پر بال اُگتے ہیں پھر مجازاً تسمیۃ الحال باسم المحل کے قبیل سے ڈاڑھی کو کہنے لگے۔ تخلیل کے معنی ایصال الماء فی خِلالِ الشعر ہیں۔ چونکہ قرآن عزیز میں صرف غَسل وجہ کا ذکر کیا گیا ہے تخلیلِ لحیہ کا کوئی ذکر نہیں اسی بنا پر حسّان بن بلال نے تخلیلِ لحیہ پر اعتراض کیا جس کے جواب میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فعل سے اس کے استحباب وسُنّیت کو ثابت کیا۔

تخلیلِ لحیہ میں اختلافِ مذاہب

تخلیلِ لحیہ میں اختلافِ مذاہب کا حاصل یہ ہے کہ لحیہ کثّہ ہوگی (یعنی اس قدر گھنی ہو کہ بالوں کے نیچے رخسار کی کھال بالکل نظر نہ آئے) یا غیر کثّہ ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یا مسترسل ہوگی یعنی بال ٹھوڑی سے نیچے نکلے ہوئے ہوں، یا غیر مسترسل اب احناف کی تخلیلِ لحیہ میں حسبِ ذیل روایات ہیں۔ مسح[۱] الکل، مسح[۲] الربع، مسح[۳] الثلث، مسح[۴] مایلاقی البشرۃ۔ غسل[۵] الربع، غسل[۶] الثلث، عدم[۷] الغسل، عدم[۸] المسح، غسل[۹] الکل۔ ان روایات میں سے آخری روایت یعنی غسل جمیع اللحیہ مفتیٰ بہ ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ کثّہ اور غیر مسترسل ہو کیونکہ غیر کثّہ میں جلد کا غسل واجب ہے اور مسترسل کا نہ غسل واجب ہے نہ مسح یہ تو احناف کی روایات تھیں۔ باقی امام شافعی صاحب کے نزدیک تخلیل سنت ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر تخلیل بھول گیا تو کوئی حرج نہیں نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ اگر سہواً یا متاولاً ترکِ تخلیل کیا تو نماز جائز ہے ورنہ واجب الاعادہ ہے۔ امام مالک کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ جوازِ تخلیل۔ استحبابِ تخلیل۔ غیر کثّہ میں وجوب ایصال الماء، کثّہ میں عدم وجوب۔ یہ تفصیل اس بنا پر ہے کہ کثّہ میں مواجہہ اور تواجہ ڈاڑھی کے اوپر کے حصہ سے متعلق ہوگا اور غیر کثّہ میں تواجہ کا تعلق صرف چہرہ کی جلد سے ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وصحبہٖ وسلم پر صحیح یہی ہے کہ تخلیل واجب نہیں تھی محض استحباباً کیا کرتے تھے کیونکہ کتبِ حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حکایتِ وضو کی روایات باوجودیکہ بڑی کثیر تعداد میں منقول ہیں مگر تخلیلِ لحیہ کا ذکر صرف چند روایات میں ملتا ہے وہ بھی اپنی قوتِ سند کے لحاظ سے کچھ اُونچے معیار کی نہیں ہیں۔ واللہ اعلم۔ (۳ر ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْعِشْرُوْنَ

بَابُ مَاجَاءَ فِيْ مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ يُبْدَأُ بِمُقَدَّمِ الرَّأْسِ اِلٰى مُؤَخَّرِهٖ: یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ نے ترجمۃ الباب میں تو مسح راس کی ابتداء مقدم راس سے کرنے کو فرمایا مگر حدیث میں اس کے برعکس فَاَقْبَلَ بِهِمَا وَاَدْبَرَ کہا کیونکہ اَقْبَلَ کا مطلب لغۃً یہ ہے کہ پیچھے کی طرف سے ہاتھ آگے کو لائے اور اَدْبَرَ کے معنی یہ ہیں کہ آگے کی طرف سے ہاتھ پیچھے کی طرف لے جائے اس لئے فَاَقْبَلَ کی تقدیم مؤخر راس سے ابتداء کو مقتضی ہے اور یہ یقیناً ترجمۃ الباب کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ لغت کا قاعدہ اور اہل لسان کا محاورہ یہی ہے کہ اقبال و ادبار دونوں کو جب ایک کلام میں ذکر کریں گے تو اقبال کو بوجہ اشرف ہونے کے مقدم کریں گے اگرچہ ترتیب وقوعی کے اعتبار سے ادبار ہی مقدم کیوں نہ ہو جس طرح خنساء رضی اللہ عنہا کا شعر ہے ؎ مكر مفر مقبل مدبر معا کجلمود صخر حطه السيل من عل راوی نے بھی بظاہر اسی نکتہ پر تنبیہ کرنے کی غرض سے یہ تشریح کی کہ بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَأْسِهٖ ثُمَّ ذَهَبَ بِهِمَا اِلٰى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا حَتّٰى رَجَعَ اِلَى الْمَكَانِ الَّذِيْ بَدَأَ مِنْهُ تاکہ کسی کو فَاَقْبَلَ کی تقدیم ذکری سے تقدیم عملی کا دھوکہ نہ ہو جائے واللہ اعلم۔

مسح راس کی مقدار واجب کی بحث

مسح راس میں پہلی بحث اس کی مقدار واجب میں ہے۔ امام مالک، امام احمد رحمہما اللہ استیعاب یعنی پورے سر کے مسح کے قائل ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنی مقدار پر اسم مسح کا اطلاق ہو سکے جس کی کم از کم مقدار تین بال یا ایک بال ہے وہ واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی ایک روایت میں تین انگلیوں کی مقدار ہے لیکن مشہور مذہب ربع راس ہی کا ہے۔ امام مالک و احمد رحمہما اللہ عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ بالاستیعاب سر کا مسح ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت چونکہ مطلق ہے جس میں کسی قسم کی تشریح و تاویل کی گنجائش نہیں اس لئے اَدْنٰی مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْمَسْحِ وَلَوْ شَعْرَةً اَوْ ثَلَاثُ شَعَرَاتٍ مقدار واجب قرار دی جائے گی۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ مطلق نہیں بلکہ فی الحقیقت مقدار مسح کے اندر

مانتے ہیں اس لئے یہاں مماسہ بقدر ربع راس ہوگی کیونکہ ید مقدار میں ربع راس ہے اس لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ ربع راس کے مسح کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم ــــ بَابُ مَاجَاءَ اَنَّہٗ یَبْدَأُ بِمُؤَخَّرِ الرَّأْسِ، اس باب میں ربیع بنت معوذ کی روایت میں مسح راس کی ابتداء کو مؤخر راس سے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ وکیع بن جراح اسی کے قائل ہیں۔ احناف اس کو بیان جواز پر محمول کرتے ہیں ــــ بَابُ مَاجَاءَ اَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّۃً : امام ترمذی رحمۃ اللہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ کا قول وحدت فی المسح کا نقل کیا ہے مگر مشہور مذہب جو امام نووی وغیرہ نے نقل کیا وہ تثلیث کی مسنونیت کا ہے۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ امام ترمذی نے قول قدیم کو اختیار کیا اور امام نووی نے قول جدید کو ورنہ بصورتِ دیگر امام نووی کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ اس بناء پر حضرات شوافع کے دلائل حسب ذیل ہیں (۱) امام ترمذی نے بَابُ مَاجَاءَ فِی الْوُضُوْءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے کہ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا اس میں چونکہ مسح کا کوئی استثناء نہیں ہے اس لئے بشمول مسح راس تمام اعضاء میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تثلیث کی (۲) ابوداؤد شریف صفحہ ۱۵ پر ہے وَمَسَحَ بِرَأْسِہٖ ثَلَاثًا یہ تثلیث کی مسنونیت پر صراحۃً دلالت کرتی ہے۔ احناف کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حکایتِ وضو کی کثرت روایات منقول ہیں مگر عام طور پر بجز ایک کے سب روایات میں یا تو عدد ہی ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا ہے تو مرۃً واحدۃً کہا ہے چنانچہ ابوداؤد صفحہ ۱۶ میں ہے قَالَ اَبُوْدَاؤُدَ اَحَادِیْثُ عُثْمَانَ الصِّحَاحُ کُلُّہَا تَدُلُّ عَلٰی مَسْحِ الرَّأْسِ اَنَّہٗ مَرَّۃً فَاِنَّہُمْ ذَکَرُوا الْوُضُوْءَ ثَلَاثًا وَقَالُوْا فِیْہَا وَمَسَحَ بِرَأْسِہٖ وَلَمْ یَذْکُرُوْا عَدَدًا کَمَا ذَکَرُوْا فِیْ غَیْرِہٖ اس لئے ثلاثًا والی حدیث میں ان کثیر روایات کے پیش نظر مسح کا استثناء کیا جائے گا اور مَسَحَ بِرَأْسِہٖ ثَلَاثًا کو یا بیان جواز پر محمول کیا جائے گا یا شاذ کہا جائے گا۔ واللہ اعلم

(۳ ذوالحجہ ۱۳۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْعِشْرُوْنَ

بَابُ مَاجَاءَ اَنَّہٗ یَاْخُذُ لِرَأْسِہٖ مَاءً جَدِیْدًا : امام شافعی رحمۃ اللہ عبد اللہ ابن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے مسح راس کے لئے ماء جدید کو ضروری

قرار دیتے ہیں۔ جو غسل الیدین کی بقیہ تری سے اُن کے نزدیک مسح راس جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ
ماء جدید اور بقیہ تری دونوں سے مسح راس کو جائز کہتے ہیں۔ احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو اس حدیث
میں کوئی ایسا لفظ نہیں کہ جس سے ماء جدید کے وجوب کو ثابت کیا جا سکے صرف جواز ثابت ہوتا ہے
جس کا ہم کو بھی انکار نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اس حدیث کو ابن لہیعہ نے حبان سے روایت کیا ہے جس کے الفاظ
یہ ہیں بما غبر فضل یدیہ، غبر باء موحدہ کے ساتھ فعل ماضی ہے بمعنی بقی اب اگر فضل یدیہ کو
ماء موصول سے بدل قرار دے کر مجرور پڑھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل الیدین
کے بعد باقی ماندہ تری یعنی فضل یدین سے مسح کیا۔ اور اگر فضل یدین کو فاعل قرار دیا جائے تو مطلب
ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تری سے مسح کیا جس کو فضل یدین نے ہاتھوں میں چھوڑ رکھا تھا۔ تیسری
صورت یہ ہے کہ فضل کو منصوب بنزع الخافض پڑھا جائے اس صورت میں تقدیر عبارت بما غبر من
فضل یدیہ ہوگی جس کے معنی یہ ہوں گے کہ فضل یدین کی بقیہ تری سے آپ نے مسح کیا۔ تینوں
صورتوں میں ابن لہیعہ کی روایت چونکہ شوافع کے خلاف ہے اور احناف کی مستدل ہے اس لئے امام
ترمذی رحمۃ اللہ عمرو بن حارث کی روایت کو راجح اور ابن لہیعہ کی روایت کو مرجوح قرار دیتے ہیں مگر احناف
کا دارومدار صرف ابن لہیعہ کی روایت پر نہیں بلکہ ربیع کی روایت پر ہے جو مسند احمد اور ابوداؤد شریف میں
ہے عن الربیع ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح براسہ من فضل ماء کان فی
یدہ یہ احناف کا مستدل ہے۔ اب احناف کا کہنا ہے کہ امام ترمذی کی اس ترجیح کو مان بھی لیا جائے
جیسا کہ بعض حضرات اس پر تصحیف کے قائل بھی ہیں یعنی اصل میں بماء غیر فضل یدیہ تھا کسی راوی
نے اس میں غلطی سے بما غبر فضل یدیہ روایت کر دیا۔ تب بھی عبداللہ بن زید کی روایت جو شوافع کا
مستدل ہے ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے ماء جدید کا صرف جواز اور سنت ہونا معلوم ہوتا ہے
اور سنیت کے ہم بھی قائل ہیں مگر ہمارا مستدل یعنی ربیع کی روایت شوافع کے یقیناً خلاف ہے جس کے
جواب کے حضرات شوافع ذمہ دار ہیں۔ اس لئے کہ اس میں کسی قسم کی تصحیف کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔

باب مسح الاذنین ظاہرھما و باطنھما

ابن شہاب زہری چہرہ کے ساتھ غسل اذنین
کے قائل ہیں اور شعبی وغیرہ غسل وجہ کے ساتھ باطن اذنین کے غسل اور مسح راس کے ساتھ ظاہر اذنین کے

مسح کے قائل ہیں۔ اسحاق ابن راہویہ چہرہ کے ساتھ باطنِ اُذنین اور سر کے ساتھ ظاہرِ اُذنین کے مسح کے قائل ہیں۔ حافظ ابن حجر خروج من الخلاف کے نظریہ کے تحت غسلِ وجہ کے ساتھ غسل اور مسح راس کے ساتھ مسح کے قائل ہیں۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ نے یہ باب قائم کرکے مسحِ اُذنین کو ثابت کیا۔ کیفیتِ مسح یہ ہے کہ باطنِ اُذنین کا سبابتین سے اور ظاہرِ اُذنین کا ابہامین سے مسح کیا جائے جیسا کہ نسائی شریف صفحہ ۱۳، ابن ماجہ شریف صفحہ ۳۵ پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح اذنیہ داخلھما بالسبابتین وخالف ابہامیہ الی ظاہر اذنیہ فمسح ظاہرھما وباطنھما۔ باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسحِ اُذنین ماءِ جدید سے کیا جائے گا امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک ماءِ جدید کی ضرورت نہیں۔ اگلے باب کی حدیث امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی مستدل ہے ———— باب ماجاء ان الاذنین من الراس۔ حضرات شوافع کا استدلال یہ ہے کہ اُذنین بھی مثل دیگر اعضاء کے ایک مستقل عضو ہیں اس لئے جس طرح دیگر اعضاء میں تثلیث اور ماءِ جدید کا حکم ہے اسی طرح اُذنین کے لئے ماءِ جدید لیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث الاذنان من الراس سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مِن تبعیضیہ ہے اور حکم تشریعی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مسح کے حکم میں کان سر کا جزء ہیں اس لئے مسحِ راس ہی کی بلل سے کان کا مسح جائز ہے۔ اس پر امام ترمذی رحمۃ اللہ نے ایک اعتراض تو یہ کیا کہ بقول حماد بن زید اس حدیث میں یہ شبہ ہے کہ یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یا ابوامامہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اس بناء پر اس کا مرفوع ہونا مشکوک ہوگیا۔ احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث ابن ماجہ صفحہ ۳۵ پر عبداللہ بن زید، ابوامامہ، ابوہریرہ سے اسی طرح مزید پانچ اور صحابہ عبداللہ بن عباس، ابوموسیٰ اشعری، انس، ابن عمر، عائشہ رضی اللہ عنہم یعنی آٹھ صحابہ سے حافظ زیلعی نے شرح کنز میں اس کو روایت کیا ہے۔ ان میں سے اگرچہ بعض طرق کچھ کمزور بھی ہیں مگر دوسرے طرق سے جبرِ نقصان ہوجاتا ہے۔ خصوصاً عبداللہ بن زید اور ابوامامہ کی حدیثیں تو بہت قوی ہیں ان احادیث میں الاذنان من الراس کو قطعی طور پر قولِ رسولؐ ہی قرار دیا گیا ہے قولِ صحابی ہونے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے حماد بن زید کا قول لا ادری الخ امام ترمذی رحمۃ اللہ اور شوافع کے لئے کچھ مفید ہے اور نہ اس سے رفعِ حدیث میں کوئی شبہ پیدا ہوسکتا ہے۔ خصوصاً جب کہ

علاوہ بریں یہ بات بالقیاس ہے پس قولِ صحابی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں بیانِ لغت مقصود
نہیں بلکہ یہ ایک حکمِ شرعی کا بیان ہے جو غیر قیاسی امر ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ
اس حدیث کی اسناد ٹھیک نہیں ہے مگر ایسے مقام پر صرف لیس اسنادہ بذلک القائم لکھ دینا کافی
نہیں تھا باقاعدہ سند کی کمزوری کی تفصیل بیان کی جاتی مگر کیا گیا جو ان حضرات نے تو اپنے اعتراضات
کی توضیحات کا کام بھی احناف کے سپرد کر رکھا ہے لیکن بہرحال جواب سمجھنے کے لئے اعتراض کی توضیح بھی ضروری
ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد بالکل صحیح ہے تمام راوی صحیحین کے ہیں بجز شہر بن حوشب کے کہ
یہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں مگر محدثین کی ایک بہت بڑی اکثریت نے ان کی توثیق کی ہے امام بخاری نے
ان سے تعلیقاً اور امام مسلم وغیرہ نے مسنداً بھی ان سے روایت کی ہیں چنانچہ امام نووی مقدمہ شرح مسلم
میں فرماتے ہیں ان شهر بن حوشب وثقه كثيرون من كبار ائمة السلف ۱۲ آگے چل کر
فرمایا وقال الترمذي قال محمد يعني البخاري شهر حسن الحديث وقوى امره وقال
انما تكلم فيه ابن عون ثم روى عن هلال بن ابي زينب عن شهر نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ صفحہ ۲۳ پر فرماتے ہیں
عن احمد بن حنبل قال لا بأس بحديث عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب
اس سے معلوم ہوا کہ شہر بن حوشب امام بخاری و ترمذی رحمہما اللہ دونوں کے نزدیک ثقہ ہیں حتیٰ کہ ترمذی ج۲
پر سیدۃ النساء حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مناقب میں عن شهر بن حوشب عن
ام سلمة خود امام ترمذی رحمۃ اللہ اس حدیث کی تصحیح و تحسین فرما رہے ہیں اس تحقیق کے بعد یہ بات
متحقق ہو گئی کہ شہر بن حوشب کی وجہ سے اس حدیث کو مجروح قرار دینا بالکل غلط ہے۔ تیسرا اعتراض شوافع
کا یہ ہے کہ اگر الاذنان من الرأس سے کان سر میں داخل ہیں تو دونوں کانوں کا ظاہر و باطن مل کر چونکہ بقدر ربع سر ہو جاتا
ہے اس لئے اگر کوئی شخص صرف کانوں پر مسح کرے تو فرض مسح ادا ہو جانا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ
مسح راس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہوئی ہے اور اذنین کا من الراس ہونا اخبار آحاد سے ثابت
ہوا ہے اس لئے اذنین میں وجوب کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اذنین کے مسح سے مسح راس کا فرض ادا نہیں ہوگا
احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ موطا امام مالک صفحہ ۱۰ و نسائی شریف صفحہ ۲۲ پر صنابحی کی طویل
کی حدیث میں فرمایا گیا ہے فاذا مسح براسه خرجت الخطايا من راسه حتى تخرج من

مگر یہاں عدم وجوب پر اعرابی والی حدیث قرینہ ہے جیسا کہ ترمذی شریف صفحہ ۱۲ پر ہے اذا قمت الی الصلوٰۃ
فتوضأ کما امرک اللہ فرمایا۔ اس حدیث میں اسی طرح آیت وضوء میں دلک یا تخلیل کا کوئی ذکر نہیں اس
لئے امر کو سنیت پر محمول کیا جائے گا ورنہ تو خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب لازم آئے گی۔ یہ بحث اس وقت ہے
جبکہ استیعاب مکمل ہو چکا ہو لیکن اگر خلال اصابع میں پانی نہیں پہنچا یعنی استیعاب ناقص رہ گیا
تو تخلیل واجب اور رکنا فرض ہوگی خللوا اصابعکم کی لا یتخللها نار جہنم الحدیث کی وعید بھی
اسی صورت میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اصل فرض استیعاب ہے تکمیل استیعاب کے بعد مزید تخلیل صرف سنت
کے درجہ میں ہے شکر وجب۔ واللہ اعلم۔ باقی اصابع یدین کے خلال کا مشہور طریقہ تو تشبیک ہے مگر
چونکہ تشبیک میں تشبہ باللعب ہوتا ہے اس لئے یدین کو ظہر البطن رکھ کر خلال کرنے کو افضل قرار دیا
جاتا ہے جیسا کہ شامی صفحہ ۱۰۹/۱ پر ہے وکیفیتہ فی الیدین ان یجعل ظہر البطن لئلا یکون
اشبہ باللعب اور اصابع رجلین کے خلال کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی خنصر سے دائیں پیر کی خنصر کا خلال
شروع کر کے بائیں پیر کی خنصر پر ختم کرے۔ ـــــ باب ما جاء ویل للاعقاب من النار۔ یہ
جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی ہے اس کو تیمنًا امام ترمذیؒ نے ترجمۃ الباب کے طور پر
ذکر کر دیا۔ ویل کے معنی عذاب اور ذلت کے آتے ہیں۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ جہنم کی ایک وادی ہے
یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ویل نکرہ ہے مبتدا کیسے واقع ہو گیا۔ ذکر ابن مالک فی الالفیۃ مواقع
وقوع المبتدا نکرۃ وعدھا نحو قولہ الدعاء سلام علی کان خیر: او شیئا و اولی بعضہا ... الصحۃ
ھھنا صحتہ ... حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ الفیہ ابن مالک کے اندر
مبتدا کے نکرہ واقع ہونے کی کچھ استثنائی صورتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے ایک مقام دعا یا بددعا
کا ہے تو اس میں نکرہ مبتدا واقع ہو سکتا ہے یہاں بھی ویل بددعا کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس
کا مبتدا واقع ہونا صحیح ہو گیا۔ بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ویل کی کوئی صفت مان لی جائے تو نکرہ مخصصہ
ہو جائے گا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں کی کتاب الطہارۃ سے بظاہر کوئی
مناسبت نہیں اس لئے کہ حدیث میں صرف عذاب کے ویل کا ذکر ہے طہارت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ جواب یہ
ہے کہ یہی حدیث مسلم شریف صفحہ ۱۲۵ پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے: قال رجعنا مع

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکۃ الی المدینۃ حتی اذا کنا بماء بالطریق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وھم عجال فانتھینا الیھم واعقابھم تلوح لم یمسھا الماء فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء، تو امام ترمذی علیہ الرحمہ حسب عادت جیساکہ اس سے قبل بھی گذر چکا ہے، حدیث مختصر کو ذکر کرکے حدیث مفصل کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں اس مفصل حدیث میں وضو اور طہارت دونوں کا ذکر ہے اس لئے حدیث اور ترجمہ دونوں کی کتاب الطہارۃ سے مناسبت قائم ہوجاتی ہے۔ دوسری بحث یہاں رجلین کے مسح اور غسل کی ہے۔ باتفاقِ امت وضو کے اندر جب کہ پاؤں میں خفین نہ ہوں غسلِ رجلین فرض ہے مگر روافض اس اجماع کے برخلاف رجلین پر مسح کے قائل ہیں اس اختلاف کی بنیاد قرآن پاک کے اندر آیتِ وضو میں وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ کی دو متواتر قرأتیں ہیں ایک قرأت میں اَرْجُلَکُمْ بفتح اللام ہے دوسری میں بکسر اللام ہے اگر ارجلکم کا عطف وُجُوْھَکُمْ پر کیاجائے اور اس کو منصوب پڑھاجائے تو اغسلوا کے مفعول ہونے کی وجہ سے غسل رجل کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کو بکسر اللام پڑھاجائے تو امسحوا کے تحت ہونے کی وجہ سے رجلین کا مسح ثابت ہوتا ہے۔ یہ دونوں قرأتیں جو دو مستقل آیتوں کے حکم میں ہیں باتفاقِ امت متواتر ہیں ان میں سے کسی بھی ایک کا انکار کفر ہے۔ ایسی صورت میں حضرات علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ سب سے پہلے دونوں میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے اگر تطبیق نہ ہوسکے تو احادیث اور تعاملِ امت پر عمل کیاجائے یہ سب تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔ حضرات شیعہ چونکہ مصحفِ فاطمہ کو غائب اور موجودہ قرآن کو مع اس کی قرأتِ متواترہ کے نعوذ باللہ محرّف، تعلیماتِ ائمہ کو عین دین مانتے ہیں اس لئے ان کا کسی مسئلہ پر قرآن پاک کی کسی آیت سے استدلال کرنا بے معنیٰ ہے البتہ حضرات اہلِ سنّت والجماعت ایسے مسائل میں نہایت احتیاط کے ساتھ تحقیق و تدقیق کرکے اصل حقیقت تک پہونچتے ہیں، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں حضرات علمائے اہلِ سنّت نے دونوں قرأتوں کے مابین تطبیق کی درج ذیل توجیہات پیش کی ہیں (۱) مجرور پڑھنے کی صورت میں مسح بمعنی غسل لیاجائے جیساکہ ابوزید انصاری اور دیگر اہلِ لغت نے تصریح کی ہے کہ کلامِ عرب میں مسح بمعنی غسل بھی استعمال ہوتا ہے اس صورت میں دونوں قرأتوں کے مابین اختلاف رفع ہوجاتا ہے مگر اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ معطوف علیہ میں تو امسحوا کے معنی مسح کے اور معطوف میں غسل کے

تو یہ اختلاف بظاہر نامناسب معلوم ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ شارح زبدۃ الاصول جو مذہباً شیعہ ہیں انھوں نے ماہرینِ عربیت سے اس کے جواز کو نقل کیا ہے چنانچہ آیت لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ ۔ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ کے اندر انھوں نے معطوف علیہ میں صلوٰۃ کے حقیقی معنی اور معطوف میں مجازی معنی یعنی مواضع الصلوٰۃ مراد لئے ہیں اور اس کو شارح زبدۃ الاصول نے صنعت استخدام کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ بعینہٖ یہی صورت لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور میں بھی گذر چکی ہے (۲) بکسر اللام قرأت کے اندر دوسری توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ قرأتِ جر کو تخفف کی حالت پر اور قرأت نصب کو عام حالات پر محمول کیا جائے جس طرح حَتّٰى يَطْهُرْنَ اور حَتّٰى يَطَّهَّرْنَ کی دونوں قرأتوں کو الگ الگ حالتوں پر محمول کیا جاتا ہے، وہی صورت اگر یہاں اختیار کی جائے تو بغیر کسی اشکال کے دونوں قرأتوں کا تعارض ختم ہو جاتا ہے (۳) بکسر اللام قرأت کے اندر تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس کو مجرور بجر جوار پڑھا جائے جیسے حجو ضب خرب اس میں خرب کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے تھا مگر لفظ ضب جو حجر کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اس کے جوار کی بنا پر خرب کو مجرور پڑھا جا رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جرِ جوار کلام فصیح میں نہیں آتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں عذاب یوم الیم لفظ الیم یوم کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے ورنہ تو یہ عذاب کی صفت ہے اس بنا پر اس کو مرفوع ہونا چاہئے تھا۔ اس پر عبد الرسول وغیرہ نے یہ کہا کہ کلام فصیح کے اندر جر جوار عطف کی حالت میں نہیں آتا اس لئے آیتِ وضو میں عطف کی وجہ سے جرِ جوار ماننا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا گیا کہ سورۂ واقعہ کی آیت يَطُوْفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُوْنَ ۔ بِاَكْوَابٍ وَّ اَبَارِيْقَ وَ كَاْسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍ ۔ لَّا يُصَدَّعُوْنَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُوْنَ ۔ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُوْنَ ۔ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُوْنَ ۔ وَحُوْرٌ عِيْنٌ میں حور عین کے اندر دو قرأتیں متواترہ ہیں ایک قرأت میں وِلدان پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے دوسری قرأت میں ولحم طیر کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے کیونکہ اکواب پر اس کا عطف کرنے میں فساد معنی پیش آتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جنتی لڑکے حوروں کو لئے لئے پھریں گے، ظاہر ہے کہ یہ معنی بالکل غلط ہیں اس لیے اس کا عطف تو وِلدان ہی پر ہوگا مگر مجرور بجر جوار ہوگا۔ اس آیت سے عطف کی حالت میں بھی جرِ جوار کا ثبوت ہو گیا نیز سبع معلقات

اس روایت کو مسندات ابن عباس میں قرار دینا اشکل صحیح ہے ____ باب ما جاء فی الوضوء مرتین مرتین

باب ما جاء فی الوضوء ثلاثا ثلاثا ____ باب ما جاء فی من توضأ بعض وضوئه مرتین

و بعضه ثلاثا: ان تینوں بابوں سے امام ترمذی علیہ الرحمہ کا مقصد ایک تو علی الترتیب فضیلت کو بیان کرنا ہے دوسرے یہ کہ دائرہ سنت کی توسیع مقصود ہے کہ ان میں سے جس طریقہ سے بھی وضو کریگا وہ سنت کے مطابق ہوگا۔ باقی باب فی من توضأ سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ بعض اعضاء کا غسل ثلاثا اور بعض کا مرتین بھی جائز ہے خلاف سنت نہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاروں طریقے پر وضو کیا ہے آپ کا مقصد بھی تسہیل امت اور بیان جواز تھا۔ قال ابو عیسیٰ شریک راوی چونکہ کثیر الغلط تھا اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ وکیع بن الجراح کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ (درس ترمذی [illegible])

الدرس الثالث والعشرون

باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان: امام ترمذی علیہ الرحمہ نے اب تک اعضائے وضو کو انفرادی طور پر بیان کیا تھا لیکن اس باب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک جامع حدیث جو مکمل طور پر تمام اعضائے وضو کا جامع اور مذہب احناف کی پوری طرح مؤید ہے ذکر کر کے اعضائے وضو کو اجمالی طور پر بیان کر رہے ہیں۔ اذا توضأ یعنی شرع فی الوضوء فغسل اس میں فا تعقیبیہ ہے۔ کفیہ یہ اطلاق الجزء علی الکل کے قبیل سے ہے کیونکہ کفین بول کر یدین مع رسغین مراد ہیں۔ فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا کے فصل اور صفت فرقت پر دلالت کر رہا ہے جو احناف کا مذہب ہے۔ ومسح برأسه مرة یہ ائمہ ثلاثہ کی مسح مرۃ کی دلیل ہے اور حضرات شوافع پر حجت ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ یہاں مسح کی تثلیث ذکر نہ کرنا بیان جواز کے لئے ہے۔ جمہور کہتے ہیں تمام اعضاء میں تثلیث اور صرف مسح میں ترک تثلیث اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ یہ بیان جواز کے لئے نہیں ہے۔ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انسان قوت علمیہ اور عملیہ کا حامل مرکب ہے۔ قوت علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور چہرہ جو حواس خمسہ کا مجموعہ ہے وہ اس کا خادم ہے اور قوت عملیہ کا رئیس پاؤں ہے خادم اس کے ہاتھ ہیں قاعدہ ہے کہ رئیس کی بہ نسبت خادم میں زیادہ تلوث ہوتا ہے اس لئے خادم کے لئے غسل اور رئیسوں کیلئے

مسح کو رکھا گیا چونکہ غسل میں بہ نسبت مسح کے زیادہ تلوث ہوتا ہے پھر یہ کہ پاؤں میں بالکل نیچے ہونے کی وجہ سے بھی تلوث کا زیادہ امکان ہے اس لئے خفین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے غسل کا حکم ہے برخلاف سر کے کہ قوت عقلیہ کا رئیس ہونے کے ساتھ ساتھ وہ بالکل اوپر ہے اس لئے اس میں تلوث کا کوئی خطرہ نہیں نیز یہ کہ سر کے غسل میں حرج اور مشقت بھی ہے اور طبی لحاظ سے پانی سر کے لئے مُضر بھی ہے ان وجوہات کی بناء پر شریعت نے سر پر صرف مسح کو کافی قرار دیا۔ اب چونکہ تثلیث مسح مصالح مذکورہ اور احادیث صحیحہ کے بالکل خلاف ہے اس لئے مسح مرۃً ہی ہر لحاظ سے راجح اور قوی ہے۔ ثم قام خداوند قدوس کی طاعت میں جو چیز استعمال کی جاتی ہے اس میں شرافت آجاتی ہے اس لئے فضل طہور کو زمزم کی طرح تکریماً کھڑے ہو کر پیا۔ علامہ شامیؒ نے شرب قائماً کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے، فضل طہور کو بیان جواز پر اور زمزم کے شرب قائماً کو جگہ کی تنگی اور ہجوم پر محمول کیا ہے مگر قرائن سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پانیوں کو تکریماً کھڑے ہو کر پیا گیا ہے اور یہ دونوں پانی مستثنیٰ ہیں اور یہ استثناء ایک حکمت قاعدہ پر مشتمل ہے وہ یہ کہ پانی کی زیادتی صحت کے لئے مُضر ہے اور کھڑے ہو کر پینے میں زیادہ پیا جاتا ہے اس لئے شرب قائماً کو مکروہ قرار دیا گیا برخلاف زمزم کے کہ اس کی تکثیر کا مضر ہونا تو درکنار عین مطلوب اور مفید ہے اور فضل طہور چونکہ عام طور پر بہت قلیل ہوتا ہے اس لئے اس کے شرب قائماً میں کثرت کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اب اس حدیث کی سند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دو شاگرد ہیں ابو حیہ اور عبد خیر دونوں کی روایت میں باہم کچھ الفاظ کا فرق ہے مگر مؤلف ابو اسحاق کے بجائے خالد بن علقمہ کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ ([illegible] ۳۶۶)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُوْنَ

چونکہ اس روایت میں خالد بن علقمہ اور مالک بن عرفطہ کے ناموں میں کچھ اضطراب تھا اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمۃ نے خالد بن علقمہ کو ترجیح دیتے ہوئے مالک بن عرفطہ کو شعبہ کی غلطی قرار دے دیا اس طرح اس اضطراب کو ختم کر دیا ــــــ باب فی النضح بعد الوضوء: قاضی ابوبکر ابن عربی نے نضح کے چار معنی بتائے ہیں ۱۔ استنجاء بالماء ۲۔ انتشار ۳۔ صب الماء علی اعضاء الوضوء ۴۔ بشرش [illegible]

ہیں جو باقی رہنے والی نہیں ہیں اور خود ہی مٹ جاتی ہیں ان کا مٹانا تحصیل حاصل ہے ۔ جواب یہ ہے کہ یہ کنایہ عن المغفران ہے یا یہ کہ صحائف اعمال میں سے ان کو مٹا دیا جاتا ہے ۔ الدرجات درجہ بول کر مقام مراد لیا گیا ہے ورنہ تو درجہ کے معنی سیڑھی کے آتے ہیں ۔ علی المکارہ ، مکرہ کی جمع ہے یعنی ہر وہ چیز جو انسان پر شاق گذرے جیسے گرمی ، سردی ، بیماری اور تنگدستی وغیرہ احوال مختلفہ نفس پر شاق گذرتے ہیں ۔ انتظار سے یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جب ایک نماز پڑھ کر مسجد سے نکلے تو دوسری نماز کی طرف دل لگا رہے جیسا کہ مسلم شریف صفحہ ۳۳۱ ج ۱ پر حدیث ہے عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال سبعۃ یظلھم اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ الامام العادل وشاب نشأ فی عبادۃ اللہ عزوجل ورجل قلبہ معلق بالمسجد ورجلان تحابا فی اللہ اجتمعا علیہ وتفرقا علیہ ورجل دعتہ امرأۃ ذات منصب وجمال فقال انی اخاف اللہ ورجل تصدق بصدقۃ فاخفاھا حتی لا تعلم یمینہ ما تنفق شمالہ ورجل ذکر اللہ خالیا ففاضت عیناہ ۔ فذلکم اس کا اشارہ الیہ امر ثالث بھی ہو سکتا ہے اور مجموعہ بھی بتاویل مذکور مراد لیا جا سکتا ہے ۔ الرباط دار الاسلام کی حفاظت کی خاطر سرحد پر پہرہ دینے کو رباط کہا جاتا ہے ۔ یہ جہاد ہے اس کی بہت فضیلت ہے ۔ حدیث میں ہے رباط یوم ولیلۃ خیر من الدنیا وما فیھا لیکن یہ رباط اور جہاد چند ماہ کا ہوتا ہے اور اوامر ونواہی کی پابندی اور انتظار ہمیشہ پوری عمر رہتا ہے جو نفس پر بہت شاق گذرتا ہے اسی لئے اس کو مکرر لائے ۔ جہاد کے لئے تو فساق بھی تیار ہو جاتے ہیں مگر یہاں تو ہر وقت نفس کے لئے جانکنی ہوتی ہے ۔ مشہور ہے کہ ایک بزرگ کے نفس نے جہاد کی طرف رغبت اور تمنا کا اظہار کیا ان بزرگ نے فوراً سمجھ لیا کہ اوامر ونواہی اور مجاہدات سے بچنے کے لئے اس کی یہ خواہش ہے تو فرمایا کہ تجھ کو اسی طرح رگڑنا اور پامال کرنا ہے ۔ اہل اللہ اپنے نفس کو بالکل اپنے سے جدا کر دیتے ہیں اپنے نفس کے روائی کو خوب سمجھتے ہیں ہمارے نفوس کا حال تو ۔ من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی ۔ تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری جیسا ہے ۔ بہرحال وقت اور موقع کے لحاظ سے ہر چیز کی اہمیت ہوتی ہے اگر جہاد کا وقت آئے اور دشمن حملہ آور ہو تو اس وقت انتظار الصلوٰۃ اور ماں باپ کی اطاعت وغیرہ سب چیزوں سے افضل اور اہم

فرض جہاد ہی ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کو آیت کریمہ یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا کی تفسیر قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ رابطوا فی المساجد کو تو اس صورت میں رباط اصطلاحی یعنی جہاد مراد نہیں ہوگا۔ مگر صحیح یہی ہے کہ رباط سے رباط اصطلاحی یعنی رباط فی سبیل اللہ مراد ہے اسی صورت میں نمبر ۲ حدیث کی طرح ان دونوں کو رباط فی سبیل اللہ کے ساتھ بطور مبالغہ تشبیہ دی گئی ہے۔

(۲۰ ذوالحجہ ۱۳۹۶ھ)

الدرس الخامس والعشرون

بَابُ استعمال المندیل بعد الوضوء: خرقة ینشف: نشف کے معنی جذب کرنے کے آتے ہیں۔ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے کہ غسل اور وضوء کے بعد کپڑے یا تولیے سے جسم کو خشک کرنا کیسا ہے اس سلسلہ میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے دو روایتیں پیش کی ہیں مگر دونوں ضعیف ہیں۔ پہلی روایت میں ایک راوی ابو معاذ ضعیف ہے اور دوسری روایت میں رشدین بن سعد اور عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی دو راوی ضعیف ہیں۔ اس لئے ان روایات سے تمندل کو ثابت کرنا مشکل ہے اس لئے بعض حضرات تو مطلقاً مکروہ قرار دیتے ہیں اور بعض حضرات وضوء میں جائز اور غسل میں مکروہ قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ بخاری شریف صفحہ ۴۰ پر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے ثم اتی بمندیل فلم ینفض بہا اس کے بعض طرق میں یہ ہے فناولتہ خرقة فقال بیدہ هکذا ولم یردها ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے قبول نہیں فرمایا۔ بخاری شریف کی یہ روایت ترمذی شریف کی روایت سے بہر حال قوی ہے، ان روایات سے ترک تمندل کا ثبوت ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ترک تمندل کی یہ بیان کی ہے کہ پانی کو آخرت میں وزن کیا جائے گا، اس لئے اس کو خشک کرنا اور حسنات کو کم کرنا مناسب نہیں۔ علامہ ابن المسیب و زہری کا یہی قول ہے۔ ابن ملک نے اس کے متعدد مختلف اقوال ہیں ۱ تمندل مستحب ہے ۲ ترک تمندل مستحب ہے ۳ ترک تمندل مکروہ ہے ۴ دونوں مباح ہیں ۵ سردی میں مستحب گرمی میں غیر مستحب ۶ غسل میں مندوب اور وضوء میں غیر مندوب ہے۔ تمندل چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مستدل حدیث کو

حاکمؒ نے اپنے مستدرک میں بھی ذکر کیا اور ابو معاذ کی توثیق بھی کی ہے۔ اس حدیث کے پیش نظر فقہائے احناف قاضیخان، منیۃ المصلی اور شامی نے اس کو مندوب قرار دیا ہے۔ ترکِ تمندل کی مذکورہ روایات میں آپؐ کا قبول نہ فرمانا عدم استحباب کی دلیل نہیں کیونکہ ممکن ہے بغرض تبرید آپؐ نے قبول نہ کیا ہو۔ نیز ترکِ تمندل کی صورت میں جب اعضائے وضو ہواسے خشک ہونے لگتے ہیں تو جا بجا پانی بہنے لگتا ہے جو بسا اوقات نماز کے خشوع میں مخل ہوتا ہے۔ اس لئے بھی راجح یہی ہے کہ مندیل سے اعضا کو خشک کرلیا جائے۔ تاہم مبالغہ کرنا مناسب نہیں۔ — قال حدثنا جریر : اس مقام پر ایک بحث یہ ہے کہ بعض اوقات اُستاذ ایک حدیث بیان کرکے بھول جاتا ہے تو اُستاذ کی تین حالتیں ہیں اگر اُستاذ کہے یرویہ عنی فلان وھو عندی کاذب تو حدیث غیر معتبر ہوگی اور اگر اُستاذ کہے نسیت ولکن ھو عندی صادق یا کچھ نہ کہے یا شاگرد پر اعتماد کرتے ہوئے شاگرد سے روایت کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں حدیث معتبر ہوگی اور اگر اُستاذ انکار کرے کہ میں نے یہ روایت تمہارے سامنے بیان نہیں کی اور شاگرد اصرار کررہا ہے کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے جیسا کہ امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان یہی اختلاف ہوا تھا کہ امام محمد کا اصرار تھا کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے مگر امام ابو یوسف برابر انکار کرتے رہے اس صورت میں بھی روایت کا اعتبار نہ ہوگا لیکن واقعۂ مذکورہ میں حضرات علما استثنائی طور پر امام محمد کی روایت کا اعتبار کرتے ہیں۔ —— باب مایقال بعد الوضوء : احسان فی الوضوء یہ ہے کہ تمام سنن و آداب کی رعایت رکھتے ہوئے وضو کرے۔ اشھد شہادت کا مطلب یہ ہے کہ یہ وضو خالصۃً لوجہ اللہ کیا گیا ہے۔ تواب مبالغہ کا صیغہ ہے توبہ کا مطلب یہ ہے کہ معصیت کو ترک کردے۔ سابقہ پر دل سے نادم اور پشیمان ہو۔ بوقتِ توبہ فعل میں مبتلا نہ ہو۔ انسان کا نفس جو گناہوں کا خوگر

لہ مستدرک حاکم ص۱۵۴ میں یہ حدیث اس طرح ہے عن ابی معاذ عن الزھری عن عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کان لہ خرقۃ ینشف بھا بعد الوضوء۔ ابو معاذ ھذا ھو الفضل بن میسرۃ بصری روی عنہ یحیی بن سعید واثنی علیہ وھو حدیث قد روی عن انس بن مالک وغیرہ ولم یخرجاہ۔ حاکم نے اس حدیث کے راوی ابو معاذ کی توثیق بھی کردی لیکن ان کا نام فضل بن میسرہ بتایا امام ترمذی نے سلیمان بن ارقم نام ذکر کیا ہے ممکن ہے امام ترمذی کو صحیح تحقیق نہ ہوئی ہو اسی وجہ سے طریقِ تمریض یقولون کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (سید شہود حسن غفرلہ)

ہے اس کے لئے توبہ بایں طور بہت مشکل ہے اس لئے دعا کی ضرورت ہے کہ اللّٰھم اجعلنی من التوابین
اب اگر توبہ کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف کی جائے تو اس سے رحمت و مغفرت مراد ہوگی۔ اب جب کہ
وضو سے طہارت ظاہری اور توبہ سے طہارت باطنی حاصل ہوگئی تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے
کھل جائیں گے۔ اس پر ایک اشکال تو یہ ہے کہ آٹھوں دروازے کھلنے سے کیا فائدہ، داخل تو بہرحال
ایک ہی سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ اس میں زیادتی اعزاز و اکرام ہے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ہم تو اس
وقت دنیا میں مقید ہیں داخل تو نہیں ہوسکتے اس لئے اس وقت کھلنے سے کیا فائدہ؟ جواب یہ کہ
فتحت ماضی سے مراد مضارع ہے یعنی تفتح، ماضی کا صیغہ تیقن وقوع کی غرض سے لایا گیا ہے جس طرح
وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ میں۔ دوسرا جواب یہ کہ اگر اسی وقت اس کو موت آجائے تو اس کو انتظار کی زحمت نہ
ہوگی۔ (۱۹ ذوالحجہ ۱۳۹۲ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْعِشْرُوْنَ

قال حدثنا زید بن حباب: امام ترمذی رحمہ اللہ یہاں سے اس حدیث کی سند پر کلام کرکے حدیث
کو مضطرب قرار دینا چاہتے ہیں جو بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حدیث مسلم شریف ص۱۲۲ میں اس سند کے
ساتھ مذکور ہے حدثنا زید بن الحباب نا معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس
الخولانی وابی عثمان عن جبیر بن نفیر عن مالک الحضرمی عن عقبۃ بن عامر اور یہ بالکل صحیح ہے اس سند کا مدار
معاویہ بن صالح کے دو استاذ ہیں ایک ربیعہ بن یزید جن کی سند عن ابی ادریس الخولانی عن عقبۃ بن
عامر عن عمر ہے۔ دوسرے ابوعثمان جن کی سند عن جبیر بن نفیر عن عقبۃ بن عامر عن عمر
ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ نے پہلی سند سے تو عقبہ بن عامر کا واسطہ حذف کردیا اور دوسری سند کے اندر
ابوعثمان کا عطف ابوادریس پر کرکے جبیر بن نفیر اور عقبہ بن عامر کے دونوں واسطے حذف کر دیئے حالانکہ
ابوعثمان کا عطف ربیعہ بن یزید پر ہے مزید برآں اس غلطی کا ذمہ دار زید بن الحباب کو بنا رہے ہیں حالانکہ
مسلم شریف کی مذکورہ بالا سند زید بن الحباب ہی سے مروی ہے جو بالکل صاف اور واضح ہے۔ اب
نامعلوم یہ غلطی خود امام ترمذی علیہ الرحمہ کی ہے یا ان کے استاذ جعفر بن محمد کی ہے ——

ولا یصح یہ اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب کہ مسلم شریف اور ابوداؤد کی حدیث سے صرف نظر کر لی جائے۔
لیکن جب مسلم شریف میں صحیح سند کے ساتھ حدیث موجود ہے تو امام ترمذی کا ولا یصح کہنا بھی غلط
ہے۔ ولا یصح عن عمر شیئاً جب مسلم شریف میں عقبہ بن عامر کا واسطہ موجود ہے تو یہ اعتراض بھی غلط
ہے ـــــ باب الوضوء بالمد: مد ایک پیمانہ کا نام ہے۔ عرب میں خشک و تر تقریباً سب چیزیں
پیمانے سے ناپی جاتی تھیں۔ ایک صاع کے اندر چار مد ہوتے ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ صاع کی
مقدار میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک صاع کی مقدار آٹھ رطل ہے اور ایک رطل تقریباً
کا ہوتا ہے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک صاع کی مقدار پانچ رطل اور ایک تہائی رطل ہے اس
حساب سے مد ان کے نزدیک ایک رطل اور ایک تہائی رطل کا ہوا۔ مشہور یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے مدینہ منورہ
کے پانچ رطل ایک ثلث رطل کو دیکھ کر امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے رجوع کر لیا تھا، مگر اس واقعہ کی کوئی
پختہ سند نہیں اسی وجہ سے علامہ ابن ہمام نے امام ابو یوسفؒ صاحب کے رجوع کا انکار کیا ہے نیز یہ کہ
اگر امام ابو یوسفؒ رجوع فرماتے تو امام محمد رحمۃ اللہ یقیناً اس کا اپنی کتابوں میں ذکر کرتے۔ اب بعض
حضرات نے تحقیق یہ دی ہے کہ اہل مدینہ کے رطل کی مقدار زیادہ یعنی تیس استار تھی اور امام ابوحنیفہ کے
عراقی رطل کی بیس استار تھی۔ اس حساب سے آٹھ رطل عراقی اور پانچ رطل اور ایک ثلث رطل مدنی
دونوں کی مقدار ایک سو ساٹھ استار ہو گئی۔ اس طرح سے دونوں صاعوں کی ایک ہی مقدار ہوتی ہے
اس لئے یہ صرف نزاع لفظی ہوا نہ کہ حقیقی۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ آٹھ رطل کے صاع پر نسائی شریف
کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں عن موسى الجهني قال أتي مجاهد بقدح حزرته
ثمانية أرطال فقال حدثتني عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بمثل هذا۔ امام طحاوی
شرح معانی الآثار میں بھی آٹھ رطل کی روایت نقل کی ہے۔ دوسرا مسئلہ تعیین و توقیت کا ہے تو ائمہ
مذاہب میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر اسراف و تقتیر کے حسب ضرورت کمی زیادتی کر سکتا ہے۔
چنانچہ نسائی شریف صفحہ پر امام نسائی نے ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب الدلالة على انه لا توقيت
في ذلك اس کے بعد حدیث نقل کی ہے عن عائشة قالت كنت اغتسل انا و رسول الله صلى
الله عليه وسلم من اناء واحد وهو قدر الفرق چونکہ اس آخری جملہ قدر الفرق سے صرف تخمین اور اندازہ

اِلیَ الصلوٰۃ وجب الوضوء کا حکم پہلے تھا بعد میں منسوخ ہوگیا جیساکہ ابوداؤد شریف صٹ میں ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء لکل صلوٰۃ طاھرا او غیر طاھر فلما شقّ ذلك علیہ امر بالسواك لکل صلوٰۃ۔ مگر اس حدیث کو ناسخ کہنے پر ایک اعتراض تو یہ ہوتا ہے کہ خبر واحد کو ناسخ قرار دینا خلافِ اُصول ہے۔ دوسرے یہ کہ منطوق حدیث اس پر صاف دلالت کر رہا ہے کہ یہ حکم آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کے لئے خاص تھا اور پھر مسواک کا حکم جو اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا وجوب بھی آپؐ ہی کے ساتھ مخصوص تھا۔ اس لئے اس حدیث کو ناسخ قرار دینا درست نہیں۔ لہٰذا دوسرا صحیح جواب یہ ہے کہ آپؐ کے زمانہ سے لے کر اب تک تواتر عملی اسی پر ہے کہ موجب للوضوء قیام الی الصَّلوٰۃ بقید الحدث ہے اور اس تواتر کی بُنیاد فتح مکّہ کے موقع پر خود سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ایک وضو سے پانچ نمازوں کا ادا کرنا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے استفسار پر فرمانا کہ عمداً صنعتہٗ یا عمر (ترمذی صٹ، ابوداؤد ص۲۳) اب آپؐ کا یہ عمل صاف طور پر آیتِ قرآنی کی تفسیر کر رہا ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ مقید بقید الحدث ہے پھر اسی وقت سے پوری اُمّت کا بھی علیٰ وجہ التواتر یہی عمل رہا۔ اس طرح خبر واحد سے آیت کا نسخ لازم نہیں آتا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں مُطلق قیام الی الصَّلوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ قیام من النوم مراد ہے اور ظاہر ہے کہ قیام من النّوم کے وقت انسان مُحدث ہوتا ہے جیساکہ امام نسائی نے اس آیت کی تاویل میں اذا استیقظ احدکم الحدیث کو ذکر کیا ہے۔ چوتھا جواب وہ ہے جو امام نووی و دیگر اکثر علماء نے دیا ہے کہ اگرچہ بظاہر قیام الی الصَّلوٰۃ مطلق ہے مگر آیت کے آخر میں وَلٰکِنۡ یُّرِیۡدُ لِیُطَھِّرَکُمۡ کا قرینہ صاف بتلا رہا ہے کہ قیام الی الصَّلوٰۃ مقید بقید الحدث ہے جس طرح وَاُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ کے اندر قرینہ کی وجہ سے قید نکاح کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ آیت میں جو حصر ہے وہ اضافی ہے یعنی اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ وضو کی فرضیت نماز کے علاوہ اور کاموں مثلاً کھانا کھانے وغیرہ کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف قیام الی الصَّلوٰۃ اور مافی معناہ کے لئے ہے جیساکہ ترمذی شریف صٹ پر ہے ان رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم خرج من الخلاء فقرب الیہ طعام فقالوا الا ناتیك بوضوء قال انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصَّلوٰۃ۔ عن الافریقی وھو اسناد ضعیف، افریقیہ عراق کے اندر ایک شہر کا نام ہے اس اسناد میں چونکہ افریقی ضعیف ہے اس لئے یہ روایت ضعیف ہے۔ اہل حجاز کو مغربی اور اہل عراق کو مشرقی

کہا جاتا ہے چونکہ بنو اُمیہ جن کے حامی اہل عراق بھی تھے ان کے مظالم کی وجہ سے اہل حجاز کے اندر ان کی طرف
سے نفرت بیٹھ گئی تھی اس لئے ہشام بن عروہ جو کہ مدنی ہیں ان کے سامنے جب اس روایت کو پیش کیا
گیا تو انہوں نے اسی تکدر کے جذبے کے تحت فرمایا کہ ھذا اسناد مشرقی ـــــ باب ما جاء
انہ یصلی الصلوات بوضوء واحد: روایات سابقہ سے چونکہ وضوء لکل صلوٰۃ ثابت ہو رہا تھا
اس لئے مصنف اس باب میں آپؐ کے فعل سے ایک وضوء سے چند نمازوں کی ادائیگی کو ثابت کر رہے ہیں۔
مگر اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ فتح مکہ سے قبل غزوۂ خندق میں حضرت عمرؓ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
کو ایک وضوء سے چند نمازیں ادا کرتے ہوئے دیکھ چکے تھے پھر کیوں تعجب کیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ ممکن
ہے غزوۂ خندق کا واقعہ یاد نہ رہا ہو یا پھر دونوں فعلوں کے مجموعہ پر تعجب کیا۔ تیسرا جواب یہ کہ غزوۂ
خندق میں تو صرف تین قضا نمازیں ایک ہی وقت میں پڑھی تھیں مگر فتح مکہ کے موقع پر پانچ نمازیں اپنے
اپنے وقت میں ایک ہی وضوء سے پڑھیں۔ فی الواقع ایسا آپؐ نے اس سے پہلے کبھی نہیں کیا تھا۔ نیز اتنے
طویل وقت تک بقائے وضو بھی تعجب خیز امر تھا اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دونوں باتوں پر تعجب
کیا ہے ـــــ باب وضوء الرجل والمرأۃ من اناء واحد: اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہیں۔
مرد کا فضل مرد کے لئے، عورت کا عورت کے لئے، عورت کا مرد کے لئے، مرد کا عورت کے لئے، ہر صورت
کے انفراداً دونوں ساتھ ساتھ استعمال کریں گے یا علی التعاقب۔ جمہور علمائے امت ان آٹھوں صورتوں
کے جواز کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا مشہور
مذہب یہ ہے کہ عورت اگر تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کے فضل سے غسل اور وضوء جائز
نہیں۔ دلیل میں حکم بن عمرو کی روایت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یتوضأ الرجل بفضل
طہور المرأۃ او بسؤرہا پیش کرتے ہیں۔ جمہور علماء اس کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے
دوسرے یہ کہ نہی تنزیہی کے لئے ہے کیونکہ عورتوں پر عدم تنظیف کا غلبہ ہے اس لئے تنہائی میں خوب
بے تحاشا ہو کر پانی کو خراب کریں گی۔ برخلاف ساتھ کے کہ اس صورت میں خود بھی احتیاط کریں گی
دوسرے یہ کہ مرد بھی روک تھام کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ ترمذی میں آگے باب الرخصۃ فی ذلک کے
تحت جو روایت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ اغتسل بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اَلدَّرسُ التَّاسِعُ وَالعِشرُونَ

ان الماء طهور لا ینجسه شئٌ ای هٰذا الماء الذی تسئلونه لا ینجسه شئٌ، مطلب یہ کہ الف لام عہد خارجی کا ہے، مگر ابن ماجہؒ کی روایت میں سوال مذکور نہیں، جس سے یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ الف لام استغراق یا جنس کا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح ابن ماجہ میں حیاض بین المکۃ والمدینۃ کے متعلق دو روایتیں ذکر کی گئی ہیں تو ان میں بھی مخصوص پانی مراد لیا جائے گا۔ اس لئے اصحاب ظواہر اور امام مالکؒ کا اس مختصر روایت سے تمام پانیوں کی طہارت پر استدلال درست نہیں کیونکہ قرینہ سوال اس کی دلیل ہے کہ مخصوص پانی مراد ہے۔ نیز یہ کہ ابن ماجہ کی اس مختصر روایت میں رشدین بن سعد ہیں جو ضعیف ہیں اس لئے روایت بھی ضعیف ہوگی۔ امام احمدؒ نے اگرچہ اس کی تصحیح کی ہے، مگر ابن بطال وغیرہ دیگر محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ شیخین نے بھی اس کی تخریج نہیں کی۔ علاوہ ازیں اس کی سند میں بھی اضطراب ہے۔ اس کے اندر عبید اللہ جو راوی ہیں ان کے نام اور ولدیت کے متعلق پانچ قول ہیں۔ عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج، عبید اللہ بن عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج، عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج۔ اب بعضوں نے یہ کہا ہے کہ عبید اللہ اور عبد اللہ دو الگ شخصیتیں ہیں، بعضوں نے کہا کہ ایک ہی شخصیت ہے۔ دونوں صورتوں میں تقریب التہذیب میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے مستور الحال کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہی بات محقق نہیں کہ یہ ایک شخصیت ہیں یا دو تو ان کے حالات کا صحیح علم کیسے ہو سکتا ہے۔ چوتھا قول عبید اللہ بن عبد الرحمٰن، پانچواں قول عبد الرحمٰن بن رافع بن خدیج۔ ابن مندہ نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کو مجہول کہا ہے۔ پھر اس روایت کے اکثر راوی مستور الحال اور ولید بن کثیر خارجی ہے، اگرچہ محدثین ان کی حدیث کو قبول کر لیتے ہیں۔ بہرحال اس حدیث کی سند میں اضطراب اور ضعف ماننا پڑے گا۔ جہاں تک متن حدیث کا تعلق ہے تو اولاً تو ہم عرض کرچکے ہیں کہ اس میں الف ولام عہد خارجی کا ہے اس لئے اس کا حکم تمام پانیوں کو عام نہیں ہے۔ ثانیاً یہ کہ اس کے پانی سے بہت سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اس لئے یہ ماء جاری کے حکم میں ہونے کی وجہ سے نجس نہ ہوتا تھا۔ شوافع کے نزدیک بھی قلتین سے زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ ماء کثیر ہے اس لئے

ابو داؤد نے احناف و شوافع دونوں ہی کی تردید شروع کر دی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے قتیبہ بن سعید سے سُناکہ وہ کہتے تھے میں نے بیر بضاعہ کے قیم سے اس کی گہرائی کے متعلق سوال کیا تو اس نے بتلایا کہ زیادہ سے زیادہ ناف تک اور کم سے کم عورت تک اس میں پانی ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ کنویں کی گہرائی کچھ زیادہ نہیں ہے۔ پھر ابو داؤد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی چادر کنویں پر پھیلا کر جب ناپا تو اس کی چوڑائی ۶ ذراع نکلی۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے باغ والے سے پوچھا کہ قدیم بنا میں اب تک کوئی تغیر تو نہیں ہوا تو اس نے جواب دیا کہ کوئی تغیر نہیں ہوا۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس میں پانی کو متغیر اللون دیکھا ابو داؤد کا منشا اس تقریر سے یہ ہے کہ بیر بضاعہ اپنی چوڑائی اور گہرائی کے لحاظ سے احناف و شوافع دونوں میں سے کسی کے مذہب پر ماء کثیر کے حکم میں نہیں آتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اتنا مختصر سا کنواں وقوع نجاست سے نجس نہیں ہوا تو امام مالک اور اصحاب ظواہر کے مذہب کو صحیح ماننا پڑے گا۔ لیکن ابو داؤد کی یہ سب باتیں محل نظر ہیں کیونکہ حضرات محدثین جب حدیث مرسل کو قابل احتجاج نہیں مانتے تو یہاں تو قیم سے لے کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک کی ساری سند محذوف ہے۔ تو قیم یہ بے سند قول کس طرح قابل حجت ہو سکتا ہے۔ پھر سوال یہ کہ یہ قیم ثقہ تھا یا غیر ثقہ اس کا نام، کنیت ولدیت وغیرہ سب مجہول ہے نیز یہ کہ اس قسم کے ملازم دربان یا محافظ بیت کم پڑھے لکھے ہوتے ہیں ان کو تاریخی حقائق سے کیا دلچسپی، سوال کرنے پر اپنے عقل و قیاس سے جواب دے دیتے ہیں۔ ایسی شخصیت کی بے سند بات کو سند بنا کر احناف و شوافع کے مقابلہ میں پیش کیا جائے یہ کہاں کا انصاف ہے۔ پھر یہ کہ یہ واقعہ زمانۂ نبوت سے تقریباً ڈھائی سو سال کے بعد کا ہے۔ اتنے طویل عرصہ میں بہت کچھ تغیرات ہو جاتے ہیں خصوصاً جب کہ نا رخام اور کچی ہو نیز یہ کہ پانی کو جب متغیر اللون دیکھا تو الا ما غیر لونہ او طعمہ او ریحہ سے بیر بضاعہ کے پانی کے متعلق استدلال غلط ہو جاتا ہے۔ رہا ساحت کا معاملہ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو عمق پر شہادت اصولاً غلط ہے۔ باقی کنویں کے جاری ہونے کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ سوتوں سے جتنا پانی روزانہ نکلتا ہے وہ روزانہ سب کھینچ کر نکال دیا جاتا تھا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کو ماء جاری کا حکم دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سوال کا مقصد یہ نہیں حیض کے کپڑے، کتوں کے گوشت اور پاخانہ وغیرہ نجاستیں فی الحال کنویں میں پڑی ہیں ان کے باوجود

ابن الزبیر کے متعلق ابوداؤد میں ہے کہ عثمان اور حسن بن علی محمد بن عباد بن جعفر سے نقل کرتے ہیں۔ اب ان دونوں کو اگر عبداللہ اور عبیداللہ دونوں میں ضرب دیا جائے تو چار سندیں ہو جاتی ہیں۔ محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبیداللہ۔ محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبداللہ۔ محمد بن عباد بن جعفر بن الزبیر عن عبیداللہ۔ محمد بن عباد بن جعفر الزبیر عن عبداللہ۔ اب ابوداؤد کی ترجیح و تصویب میں بھی دو نسخے ہیں۔ ایک نسخے کی بنا پر محمد بن عباد اور دوسرے نسخے کی بنا پر محمد بن جعفر صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے ابوداؤد کی یہ ترجیح اور تصویب بھی مبہم ہو گئی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحقیق یہ ہے کہ پہلی اور چوتھی دو سندیں صحیح ہیں۔ دوسری تیسری دونوں وہم ہیں۔ مگر اس میں بھی احتمال یہ ہے کہ محمد بن جعفر کی شخصیت تو متعین ہے مگر محمد بن عباد کون ہیں یہ مجہول ہیں۔ اس لئے ان کی تعیین و تشخیص لازم ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس حدیث کو عاصم بن منذر سے حماد بن سلمہ اور حماد بن زید دونوں نے روایت کیا ہے۔ حماد بن سلمہ مرفوعاً اور حماد بن زید موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ ابوداؤد نے اگرچہ ترجیح نہیں دی مگر دارقطنی نے روایت موقوف کو ترجیح دی ہے جس کا یہ مطلب کہ قول صحابی ہے بہرحال انہیں اختلافات اور اضطرابات کی وجہ سے حضرات شیخین نے اس کی تخریج کی نہیں امام ترمذی نے اس کی تصحیح و تحسین کی۔ اب باوجود ان تمام کمزوریوں کے بعض حضرات محدثین کا اس کو علی شرط الشیخین، علی شرط مسلم کہہ کر تصحیح کرنا انتہائی تعجب خیز و حیرت انگیز امر ہے۔ دوسرا اضطراب متن میں ہے کسی روایت میں قلتین کسی میں ثلاثاً کسی میں اربعاً حتی کہ اربعین قلہ تک کے الفاظ ہیں۔ ان میں کس کو کس دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ نیز لم یحمل الخبث اور لم ینجس دونوں لفظ منقول ہیں۔ لم یحمل الخبث کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو قلہ پانی نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا یعنی نجس ہو جائے گا۔ دوسرا مطلب یہ کہ نجاست کو اپنے اوپر غالب نہیں ہونے دے گا بلکہ ہلاک کر دے گا یعنی نجس نہ ہوگا۔ یعنی ممکن ہے کہ روایت کے الفاظ لم یحمل الخبث ہوں اور پہلا مطلب مراد ہو مگر راوی نے دوسرا مطلب مراد لے کر اس کو روایت بالمعنی کے طور پر لم ینجس کر دیا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے

له فالعجب من الذين يحكمون على هذا الحديث بالصحة من المحدثين كيف يحكمون عليه بكونه صحيحا على [illegible] الصحة درجة رفيعة لا يبلغها [illegible]

تحقيق جمع اجزاء [illegible] بذل المجهود ج ۱

کہ دو قلّہ پانی فی الواقع اپنے اندر نجاست کو ہلاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسرا اضطراب معنوی ہے کہ قلّہ کے معنی اور اس کی مقدار متعین کی جائے۔ قلّہ کے معنی پہاڑ کی چوٹی، ہر چیز کا بالائی حصہ، کوہان، بڑا گھڑا، چھوٹا گھڑا، خابیہ وغیرہ آتے ہیں۔ اب اگر ترجیح بلا مرجح کے طور پر خابیہ مراد لے لی جائے تو اُس کی مقدار کو مُتعین کرنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ جابیہ یعنی مٹکے سے وہ مٹکا مراد ہے جس میں سو رطل پانی آتا ہو تو اس کی کیا دلیل ہے۔ اسی طرح امام ترمذی کا پانچ مشک کہنا یہ بھی محتاجِ دلیل اور محتاجِ تعیین ہے کہ پانچ مشکیں کس سائز اور کس مقدار کی مراد ہیں۔ بعضوں نے قلال ہجر مراد لئے ہیں، مگر یہ بھی محتاج دلیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس حدیث میں اس قدر کمزوریاں اور اضطرابات ہوں اس کو معرضِ استدلال میں پیش کرنا کہاں کا انصاف ہے۔ اسی وجہ سے علّامہ[1] ابن قیم نے لکھا ہے کہ حدیثِ قلّتین سے احتجاج پندرہ چیزوں کے ثبوت پر موقوف ہے جن کا ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا تعلق عموم بلویٰ سے ہے باوجود اس کے صحابہ میں سے صرف عبد اللہ بن عمرؓ اور ان کے تلامذہ میں سے صرف عبید اللہ اور عبد اللہ ہی روایت کرتے ہیں باقی نافع، سالم، ایوب، سعید بن جبیر وغیرہ جو تلامیذ ہیں ان میں سے کوئی بھی اس کو روایت نہیں کرتا۔ یہ امر یقیناً روایت میں قدح پیدا کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ حدیث احادیث صحیحہ کے معارض ہے جیساکہ اگلے باب میں انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ بہرحال حدیثِ قلّتین ضعیف ہے خود شوافع میں سے امام غزالی نے، ابنِ عبد البر، قاضی اسمٰعیل بن اسحاق، ابن العربی، علی بن المدینی، حافظ

---

[1] قال ابن القیم فی تہذیبہ الاحتجاج بحدیث القلّتین مبنی علی ثبوت عدة مقامات الاول صحة سنده الثانی ثبوت وصله وان ارساله غیر قادح الثالث ثبوت رفعه وان وقف من وقفه لیس بعلة الرابع ان الاضطراب الذی وقع فی سنده لا یوهنه الخامس ان القلّتین مقدرتان بقلال هجر السادس ان قلال هجر متساویة المقدار لیس فیها کبار وصغار السابع ان القلة مقدرة بقربتین حجازیتین وان قرب الحجاز لا یتفاوت الثامن ان المفهوم حجة التاسع انه مقدم علی العموم العاشر انه مقدم علی القیاس الجلی الحادی عشر ان المفهوم عام فی سائر صور المسکوت الثانی عشر ان ذکر العدد خرج مخرج التحدید والتقیید الثالث عشر الجواب عن المعارض ومن جعلهما خمسمأة رطل احتاج الی مقام رابع عشر وهو انه یجعل الشیٔ نصفاً احتیاطاً ومقام خامس عشر ان ما وجب به الاحتیاط صار فرضاً۔

(من حاشیة الکوکب الدری ص۳۲)

ابن تیمیہ، ابن قیم ۔ ان سبھی حضرات نے اس کی تضعیف کی ہے ۔ اب چونکہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے اس لئے اس کی تضعیف اس کی تصحیح پر راجح اور مقدم ہوگی ۔ حدیث کی باب سے مناسبت ظاہر ہے کہ جب جانور تالابوں میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً بول و براز بھی کرتے ہیں جس کے جواب میں اذا کان الماء قلتین الخ فرمایا گیا ۔

باب کراھیۃ البول فی الماء الراکد : یہ باب بظاہر احناف کی موافقت میں لائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ ماء راکد جو اتنی مقدار میں ہے کہ اس کے اندر داخل ہو کر انسان غسل کر سکتا ہے جیسا کہ مسلم شریف[۱۳۸] میں ہے یغتسل فیہ تو یہ مقدار قلتین سے یقیناً زائد ہوگا کیونکہ قلتین پانی اتنا نہیں ہو سکتا کہ اس کے اندر داخل ہو کر انسان غسل کر سکے نیز یہ کہ یہ ماء کثیر بھی نہ ہوگا جو ماء جاری کے حکم میں ہو ورنہ تو اس کو ماء راکد نہ کہا جاتا ۔ اب ایسے پانی کو وقوعِ نجاست سے نجس قرار دینا شوافع اور مالکیہ دونوں کے مذہب کے خلاف ہے ۔ شوافع کے خلاف تو اس لئے کہ قلتین سے زائد ہونے کے باوجود اس کو نجس قرار دیا گیا اور مالکیہ کے خلاف اس لئے کہ اس کو نجس قرار دینے میں تغیرِ اوصاف کی کوئی قید ذکر نہیں کی گئی ۔ اس لئے یہ دونوں حضرات یا تو نہی کو تنزیہہ کے لئے لیتے ہیں یا پھر شوافع قلتین سے کم پر اور مالکیہ تغیرِ اوصاف پر محمول کرتے ہیں، مگر ان حضرات کی یہ تاویلیں بالکل خلافِ اصل اور نہایت کمزور ہیں کیونکہ مفروض یہ ہے کہ یہ پانی قلتین سے زائد اور تغیرِ اوصاف سے محفوظ ہے اس لئے نہی یقیناً تحریم کے لئے ہوگی نیز یہ کہ نہی میں اصل تحریم ہی ہے تنزیہہ کے لئے لینا خلاف اصل ہے لیکن احناف کے مذہب کے مطابق ماء کثیر نہ ہونے کی وجہ سے نہی عن البول فی الماء الراکد تحریم کے لئے ہوگی اور پانی بھی نجس ہو جائے گا ۔ علاوہ ازیں مستیقظ من النوم کی حدیث میں توہم نجاست کی بنا پر غمس الید فی الاناء سے نہی اور سورِ کلب کے بارے میں فلیرقہ کا لفظ مالکیہ اور شافعیہ دونوں پر حجت ہے کیونکہ بغیر کسی تحدید اور بغیر کسی تغیرِ اوصاف کی قید کے ان احادیث میں نجاستِ ماء کا حکم لگایا گیا ہے ۔ برخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک یہ ماء قلیل ہے جس کا نجس ہو جانا یقینی ہے ۔ نیز یہ کہ دارقطنی نے بطریق ابن سیرین، ابن ابی شیبہ نے بطریق عطاء، امام طحاوی نے صحیح سند کے ساتھ بطریق ہشیم و عمرو بن دینار، بیہقی نے بطریق قتادہ حبشی کے بئر زمزم میں گر کر مر جانے کے واقعہ کو ذکر کیا ہے کہ عبد اللہ بن الزبیر اور عبد اللہ بن عباس نے (بمحضر من الصحابہ) ایک شخص کو کنویں میں اتار کر

حبشی کی لاش نکلوائی اس کے بعد پورے پانی کے نکالنے کا حکم دیا جب کنویں کے سوتوں سے پانی زیادہ آنے لگا تو سوتوں کو کپڑوں وغیرہ سے روکنے کی کوشش کی مگر حجرِ اسود کی طرف کا سوت بڑی شدت کے ساتھ جاری رہا تو حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ بس اب پانی مت نکالو پہلے تبلایا جاچکا ہے کہ یہ واقعہ بہت سی سندوں کے ساتھ منقول ہے اگرچہ بعض میں انقطاع ہے مگر امام طحاوی نے اس کو صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔ دوسرے طُرق بھی یقیناً اس کے مؤید ہیں۔ یہ واقعہ بھی احناف کی دلیل ہے کہ بئرِ زمزم میں قلتین سے کہیں زیادہ پانی ہونے کے باوجود موتِ حبشی کی وجہ سے اس کو نجس قرار دے کر پانی نکالنے کا حکم دیا۔ اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں ہیں ستر سال تک مکّہ میں رہا مگر میں نے یہ واقعہ کسی سے نہیں سُنا۔ امام شافعی صاحبؒ فرماتے ہیں اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس کو تنظیف پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک سفیان بن عیینہ کا تعلق ہے تو اوّلاً تو وہ مکّہ میں صرف پینتیس سال رہے سبعین کسی راوی نے تکثیراً کہہ دیا ہوگا۔ دوسرے یہ کہ سفیان بن عیینہ کا عدمِ سماع اس واقعہ کی واقعیت کے بُطلان کی دلیل نہیں بن سکتا۔ نیز یہ کہ عدمِ سماع عدمِ نفس کو مستلزم نہیں۔ تیسرے یہ کہ مثبت و نافی میں مُثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ بہرحال احناف کے نزدیک چونکہ تحدید پر کوئی مضبوط اور مستحکم دلیل نہیں ہے اس لئے امام صاحبؒ نے یہ مسئلہ رائے مبتلی بہ کے سپرد کر دیا ہے۔ (۲۵ ذو الحجہ ۱۳۶۸ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالثَّلٰثُوْنَ

اب اس حدیث میں ثم یتوضأ کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں ای لاتبل فی الماء الراکد ثم تتوضأ منہ اس صورت میں ثم استبعاد اور تقبیح کے لئے ہوگا۔ بعض نے اس کا لا یبولن کے محل پر عطف کر کے مجزوم پڑھا ہے یہ دونوں اعراب اپنی جگہ صحیح ہیں باقی ثم کو واؤ صرف کے معنی میں لے کر لا تأکل السمك وتشرب اللبن کی طرح منصوب پڑھنے میں بول و توضی کے مجموعہ کی نہی ہوگی حالانکہ بول فی الماء الراکد منفرداً بھی ناجائز اور ممنوع ہے اس لئے منصوب پڑھنا خالی از عبث نہیں ______

باب فی ماء البحر انہ طھور :۔ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو جو اشکال باعثِ تردد ہوا اس کے متعلق حضرات علماء نے مختلف توجیہات بیان کی ہیں، یہ

کہ قرآن پاک میں ارشاد فرمایا گیا ہے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا یہ ہے جو کہ سمندر کا پانی نازل من السماء
نہیں ہے تو ممکن ہے یہ طہور یعنی مُطہِّر نہ ہو (۲) نیز یہ کہ اس کے اوصاف یعنی مزہ اور رنگ میں بھی تغیر یعنی
خصوصیت ہے جس کی بنا پر اس کو پیا بھی نہیں جاتا اس وجہ سے بھی اس کے طہور ہونے میں تردد ہوا۔
(۳) ابوداؤد صفحہ ۳۳۶ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرکب البحر الا حاج او
معتمر او غازی فی سبیل اللہ فان تحت البحر نارا۔ اسی طرح قرآن پاک میں وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۔
وَاِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مظہر غضب الٰہی ہونے والا ہے پھر ابتدائے
اسلام میں ماء مست النار سے وضو کی ممانعت تھی اور نیچے آگ ہونے کی وجہ سے سمندر کا پانی بھی ماء
النار میں داخل ہے۔ کہا جاتا ہے انگارے سمندر میں آج بھی موجود ہیں۔ بجلی وغیرہ اس کی علامت
ہیں۔ ان وجوہات کے پیش نظر جب صحابہ کرام کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہوا تو بارگاہ رسالت
میں سوال کیا۔ جواباً آپ نے ھُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ ارشاد فرمایا صرف نعم سے بھی آپ جواب
دے سکتے تھے مگر نعم کے ساتھ جواب دینے میں قرینہ سوال کے پیش نظر صرف ضرورت کے وقت ہی اس
سے وضو کی اجازت مفہوم ہوتی لیکن اہمیت جوامع الکلم یعنی کلام کا نہایت مختصر اور فصیح و بلیغ ہونا
اور اس کا معانی کثیرہ پر مشتمل ہونا جو آپ کی خصوصیت ہے۔ اس لئے آپ نے سائلین کے تردد کے پیش نظر
حصر کے ساتھ کلام کو مؤکد کرکے ھُوَ الطَّهُوْرُ مَاؤُهُ فرمایا کیونکہ سوال طہوریت کے متعلق تھا اس لئے
جواب میں بھی طہور فرمایا۔ اس جواب سے سمندر کے پانی کی تمام حالات میں مستقل طور پر طہوریت ثابت
ہوگئی۔ نیز حصر سے یہ بھی مفہوم ہو رہا ہے کہ اصل پانی سمندر ہی کا ہے۔ اگرچہ وہ بارشوں، دریاؤں، چشموں
و نہروں ہی سے بواسطہ بخارات ہم کو محسوس ہو رہا ہے۔ مگر یہ سب پانی سمندر ہی کا ہے۔ اور طہور بھی ہے
اس لئے اس میں کسی شک یا تردد کی ضرورت نہیں۔ واضح رہے کہ سمندر کے پانی کی طہوریت پر
اجماع امت ہے۔ اس کے بعد آپ نے محسوس کیا کہ جب ان کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد
ہوا تو دریائی سفر میں کھانے کی ضرورت پیش آنے پر ان کو مچھلی کی حلت و حرمت میں بھی تردد ہو سکتا ہے
اس لئے رحمۃ للعالمین نے نہایت ہی شفقت و محبت کے انداز میں الحل میتتہ فرما کر غیر مذکور ہونے
والے سوال کا پیشگی ہی جواب دے دیا کہ دریائی میتہ بھی حلال ہے۔ احناف کے نزدیک میتۃ کی

احناف جیسا کہ ظاہر ہے اس لئے صرف مچھلی مراد ہے دوسرے بحری جانور سب حرام ہیں۔ مچھلی بھی اگر خود پانی میں مر کر اوپر تیرنے لگے پیٹ اس کا اوپر کو ہو جس کو طافی کہا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اضافت استغراق کے لئے ہے تو ان کے نزدیک تمام بحری جانور بلا کسی استثناء کے سب حلال ہیں۔ شوافع کے اس میں تین قول ہیں ① بجز مینڈک کے تمام بحری جانور حلال ہیں یہی اشبہ ہے ② احناف کے مطابق ③ جس کی نظیر خشکی میں حرام ہے وہ حرام ہے اور جس کی نظیر خشکی میں حلال وہ حلال ہے۔ شوافع دلیل میں اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ کو پیش کرتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقاً بلا کسی استثناء کے صید البحر کی تحلیل ذکر کی گئی ہے مینڈک کا استثناء حدیث میں ہونے کی وجہ سے کیا جائے گا۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ آیت میں صید سے ظاہر ہے صید یعنی مصید مراد ہے نہ کہ مصدر کیونکہ صید کا اطلاق اصطیاد پر حقیقت ہے اور مصید یعنی اسم مفعول پر اس کا اطلاق مجازی ہے بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا درست نہیں۔ نیز چونکہ آیت کے اندر محرم کے لئے اصطیاد بحری اور اصطیاد برّی کے درمیان فرق بتانا مقصود ہے اس لئے اصطیاد ہی مراد لیا جائے گا۔ ہماری دوسری دلیل احلت لنا الميتتان والدمان السمك والجراد والكبد والطحال الحديث ہے۔ اس حدیث سے صرف مچھلی کی حلت ثابت ہوتی ہے۔ (۲۶ رفروری [illegible])

ابواب [illegible]

باب التشديد في البول ۔ قبروں کو گزرے کہتے ہیں مگر یہاں مجازاً مدفون کے طور پر صاحبِ قبر مراد ہے۔ فقال انهما ليعذبان میں ضمیر بطور استخدام صاحبی کی طرف راجع ہوگی۔ بعض نے ان کو کافر کہا ہے لیکن ابن ماجہ صـ۲۹ میں ہے مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبرين جديدين اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان تھے۔ نیز ہمارے نزدیک کفار فروعات کے مکلف نہیں ہیں نہ فروعات پر ان کو عذاب دیا جاتا ہے اس لئے اعمال جزئیہ پر عذاب ہونا بھی ان کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے اور اگر کفار کو فروع کا مکلف مان بھی لیا جائے تب بھی اصول پر عذاب کا ہونا انسب ہے۔ کیونکہ وہ صرف اصول ہی کے مکلف ہیں۔ یہ روایت بخاری شریف صـ۳۴ میں ہے مر النبي صلى الله عليه وسلم بحائط من حيطان المدينة او مكة فسمع صوت انسانين يعذبان في قبورهما فقال النبي صلى الله عليه

انہما لیعذبان وما یعذبان فی کبیر ثم قال بلیٰ کان احدہما لا یستتر من بولہ وکان الآخر یمشی
بالنمیمۃ ثم دعا بجریدۃ فکسرہا کسرتین فوضع علیٰ کل قبر منہما کسرۃ فقیل لہ یا رسول اللہ
لم فعلت ھذا قال لعلہ ان یخفف عنہما ما لم ییبسا۔ اسی طرح مسلم شریف میں جابر کی ایک طویل
روایت میں ہے فقلت قد فعلت یا رسول اللہ فعمّ ذاک قال انی مررت بقبرین یعذبان فاحببت
بشفاعتی ان یرفہ ذالک عنہما مادام الغصنان رطبین ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کی غرض سے جریدہ گاڑی تھی۔ ظاہر ہے کہ شفاعت کفار کے لئے نہیں ہو سکتی۔
لہٰذا کافر کہنا درست نہیں۔ نیز کافر کہنا احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ فی کبیر اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ
کبیرہ گناہ نہیں ہے باوجودیکہ اس پر کبیرہ کی تعریف صادق آرہی ہے کیونکہ کبیرہ گناہ وہ ہے جس پر وعید کی
گئی ہو یا سختی سے ممانعت کی گئی ہو تو اس تعریف کے بموجب یہ گناہ کبیرہ ہوا۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا
جاتا ہے کہ معذبین اس کو کبیرہ خیال نہیں کرتے تھے مگر دوسرا مشہور جواب یہ ہے کہ لا یکبر علیہما ای
لا یشق علیہما یعنی اس گناہ سے بچنا ان کو کچھ دشوار نہیں تھا اس لحاظ سے یہ فعل کبیرہ نہیں ہے۔ اس سے
کبیرہ شرعی کی نفی لازم نہیں آتی۔ اس جواب کی تائید بخاری شریف کی روایت مذکورہ سے بھی ہوتی ہے کہ
اس میں پہلے فرمایا وما یعذبان فی کبیر اس کبیرہ سے فعلی مراد ہے پھر فرمایا بلیٰ اس سے کبیرہ شرعی مراد ہے ورنہ
تو حدیث کے اول و آخر میں تعارض ہو جائے گا۔ تیسرا جواب یہ کہ اگر اس کو صغیرہ بھی مانا جائے تو صغیرہ پر اصرار
کبیرہ ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ صغیرہ پر بھی عذاب دے سکتا ہے۔ حدیث کے سب ذیل الفاظ لا یستتر،
لا یستنزہ، لا یستبرئ، ان سب کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں البتہ لا یستتر کا ایک
مطلب یہ بھی ہے کہ جسم کو پیشاب کی چھینٹوں سے بچاتا نہیں تھا بعض نے ستر کھولنا کیا ہے جیسے کہ عام طور
پر اہل عرب برہنہ ہو کر پیشاب کرنے کو فخر کی بات سمجھتے تھے۔ تو یہ شخص بھی ستر کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتا تھا۔
یہ معنی یستنزہ سے بالکل جدا ہیں۔ یمشی بالنمیمۃ چغل خوری کیا کرتا تھا۔ یہاں بھی یشق کے معنی
ہوں گے یا یہ شخص اس کو کبیرہ نہیں سمجھتا تھا یا اس وقت تک اس کا کبیرہ ہونا نہیں بتایا گیا تھا حضرات علماء
نے لکھا ہے کہ عذاب قبر کے اسباب چار ہیں۔ غیبت، پیشاب سے احتراز نہ کرنا، شراب خوری، حسد و تہمت۔ یہ چاروں
گناہ فساد فی الارض کو مستلزم ہیں۔ اس لئے اصل سبب عذاب قبر کا فساد فی الارض ہے خواہ وہ کسی رنگ

[illegible]

حدیث میں ظاہر ہو رہا ہے رہی یہ بحث کہ ان شاخوں کا تخفیف عذاب سے کیا تعلق ہے تو اس میں ایک قول تو یہ ہے
کہ ان شاخوں کے ذکر کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ کہ یہ موقت قسم کی سفارش ہے
بہر صورت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل قیاس سے بالاتر ہے اس لئے یہ اپنے مورد ہی پر مخصوص رہے گا۔
اس پر قیاس کر کے پھول اور چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنا سراسر جہالت اور حماقت ہے کیونکہ اس
فعل کو معلول بالعلۃ قرار دے کر صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین میں سے کسی نے بھی اس کو متعدی کیا
اور نہ اس پر عمل کیا۔ حضرت بریدہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اپنی زندگی میں کسی کو اس کا حکم نہیں دیا اس لئے
ان کی وصیت کو شدت خوف پر محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ بقیع غرقد میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ
میں سینکڑوں صحابہ مدفون ہوئے مگر آپ نے نہ شاخیں لگوائیں نہ پھول چڑھوائے نہ درخت لگوائے بہر حال
اس کو رواج دینے میں فساد عقیدہ کا اندیشہ ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی بھی یہی رائے ہے۔ اب چونکہ اس
حدیث کو اعمش اور منصور دونوں نے روایت کیا ہے۔ اعمش تو مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا
واسطہ لاتے ہیں اور منصور طاؤس کا واسطہ نہیں لاتے اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ اعمش کی روایت
کو ترجیح دے رہے ہیں۔ یہاں اگرچہ ابراہیم کا کوئی ذکر نہیں مگر وجہ ترجیح کی غرض سے امام ترمذی فرماتے
ہیں کہ اعمش ابراہیم کی اسانید کے زیادہ حافظ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اعمش کی قوت حفظ منصور سے
زیادہ ہے اس لئے اعمش کی روایت قابل ترجیح ہوگی۔ کیونکہ جب اسناد ابراہیم میں وہ قابل ترجیح ہیں
تو دوسری روایات میں بھی ان کی روایت کو ترجیح ہوگی۔ (۲۸ ذوالحجہ ۱۳۸۶ھ)

الدرس الثانی والثلاثون

باب ما جاء فی نضح بول الغلام: تمام علمائے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ طفل رضیع کا
پیشاب بھی ناپاک ہے بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ اس کو پاک کہتے ہیں۔ البتہ جمہور کے درمیان اس کی کیفیت تطہیر میں
ضرور اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ غلام و جاریہ دونوں کے بول کی تطہیر کے لئے غسل
ہی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بول
صبی میں نضح کافی ہے اور بول جاریہ میں غسل ہی کرنا ہوگا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں نضح کافی ہے لیکن

کیفیت نضح میں بھی امام شافعی صاحب کے دو قول ہیں ایک قول میں نضح سے مراد مقارنت ہے یعنی اتنا پانی ڈالا جائے کہ پیشاب کو ڈھانپ لے مگر تقاطر نہ ہو دوسرا قول مکاثرت کا کہ پانی پیشاب سے زائد مقدار میں ڈالا جائے مگر بہنے نہیں ان دونوں کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی صاحب کے یہاں اصل یہ ہے کہ ورود النجاسة علی الماء منجسة وورود الماء علی النجاسة مطہرة مگر احناف کہتے ہیں کہ مقارنت اور مکاثرت میں نجاست پھیل کر زیادہ ہو جائے گی اس لئے غسل ہی ہوگا۔ شوافع ام قیس بنت محصن کی روایت جو مسلم شریف ص [illegible] میں ہے اور اسی طرح دوسری روایات جو مسلم اور ابوداؤد نسائی اور ابن ماجہ میں ہیں جن کے اندر لفظ نضح آیا ہے استدلال کرتے ہیں احناف نضح کو غسل خفیف کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ مسلم شریف ص [illegible] میں ہے عن اسماء قالت جاءت امرأة الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت احدانا یصیب ثوبہا من دم الحیضة کیف تصنع بہ قال تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ اس حدیث کی شرح میں خود امام نووی فرماتے ہیں ومعنی تنضحہ تغسلہ اسی طرح ترمذی ص [illegible] میں تطہیر مذی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یکفیک ان تأخذ کفا من ماء فتنضح بہ ثوبک حیث تری انہ اصاب منہ اس حدیث میں بھی تنضح بمعنی تغسل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بعض روایات میں ولم یغسلہ بعض میں ولم یغسلہ غسلا آیا ہے تو اس سے شدت غسل کی نفی مقصود ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ یہ جو کچھ بحث تھی طفل رضیع کے پیشاب اور جس چیز کو پیشاب لگ جائے اس کی تطہیر کے متعلق تھی جہاں تک بول جاریہ کا تعلق ہے اس کو مثل دیگر نجاستوں کے دھویا جائے گا اب طفل رضیع اور جاریہ کے بول میں وجہ فرق ایک تو یہ ہے کہ لڑکے کا مزاج حار اور عورت کا مزاج بارد ہوتا ہے اس لئے حرارت کی وجہ سے بول صبی کے اجزائے نجاست کے اندر خفیف آجاتی ہے برخلاف صبیہ کے کہ برودت کی وجہ سے اس کے پیشاب میں لزوجیت ہوتی ہے اس لئے اس کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا۔ دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ طبعی طور پر لڑکے سے لوگ زیادہ محبت کرتے ہیں اس لئے اس کا حمل زیادہ ہوتا ہے اس عموم بلوی کی وجہ سے طریقہ تطہیر میں تخفیف کر دی گئی۔ تیسری وجہ فرق یہ ہے کہ لڑکے کا مخرج بول نہایت تنگ ہے اس لئے دھار کے ساتھ نکلتا ہے پھیلتا نہیں برخلاف لڑکی کے کہ اس کا مخرج بول وسیع اور کشادہ ہوتا ہے اس لئے پیشاب پھیل جاتا ہے۔ چوتھی وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ ص [illegible] میں ابوالیمان مصری امام شافعی

ہیں۔ جواب یہ کہ بخاری شریف صفحہ ۲۵ میں روایت ہے عن عباد بن تمیم عن عمہ انہ شکی الی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل الذی یخیل الیہ انہ یجد الشیء فی الصلوۃ فقال
لا ینفتل او لا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کا یہ فرمان ایک خاص شخص کے متعلق ہے۔ اس لئے یہ حصر اضافی ہوگا۔ اب چونکہ سماع صوت اور وجدان
ریح سے یقین مراد ہے اس لئے شم اور اصم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ فوجد مسحا بین الیتیہ اس
سے احساس شکوک مراد ہے۔ ان اللہ اس سے بھی یقین مراد ہے۔ بنا صحیح رہے کہ الیقین لا یزول بالشک
کا قاعدہ اسی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے۔ عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اس درجہ کا یقین مراد ہے کہ اس
پر قسم کھائی جا سکے۔ مگر چونکہ احکام میں غلبہ ظن تا قائم مقام یقین کے ہوتا ہے اس لئے غلبہ ظن پر بھی قسم کھائی
جا سکتی ہے اسی بنا پر غلبہ ظن کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ باب الوضوء من النوم ابو داؤد
صفحہ ۲۵ میں ہے عن علی بن ابی طالب قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکاء السہ
العینان فمن نام فلیتوضأ۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضو نہیں ہے بلکہ نوم استرخاء
مفاصل کا سبب ہے اور استرخائے مفاصل خروج ریح کا سبب ہے اس وجہ سے نوم کا ناقض ہونا مختلف
فیہ ہوگیا۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نوم علی اي کسی بھی حالت پر ہو مطلقاً ناقض وضو نہیں۔ ابن حزم ظاہری
وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔ اسحاق بن راہویہ وغیرہ کہتے ہیں کہ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے۔ امام مالک و احمد
کا مذہب یہ ہے کہ قلیل نوم غیر ناقض کثیر ناقض ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نماز کی ہیئت
مسنونہ پر سویا خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو یا اس طرح بیٹھ کر سویا کہ مقعد زمین پر ٹکی ہو تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض
ہے۔ اور قدوری کا قول کہ مستند الی شیء لو ازیل لسقط یہ غیر مفتی بہ ہے۔ امام شافعی کا مذہب
یہ ہے کہ اگر اس طرح بیٹھ کر سویا کہ مقعد زمین پر ٹکی ہوئی ہے تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض۔ مگر امام ترمذی
نے امام شافعی صاحب کا جو یہ قول کہ ... روایت نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک
مستغرق فی النوم بھی ناقض وضو ہے۔ ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا الخ اس سے ائمہ
اربعہ کے حصر نقض وضو من النوم کی علت بیان کرنا مقصود ہے ورنہ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی نیند بالاتفاق امت ناقض وضو نہیں۔ اس لئے ابو داؤد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولا ینام قلبی اس حدیث کی مخصص ہے۔ واللہ اعلم

الدرس السادس والثلثون

باب الوضوء مما غیرت النار۔ تقدیر عبارت اس طرح ہوگی یجب الوضوء من اکل مما غیرته النار۔ ثور اقط کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں اقطان۔ جمع ہے پنیر کو کہتے ہیں جس کو دہی کی طرح جما لیا جاتا ہے اس کو سالن میں بھی سبزی ترکاریوں کے ساتھ پکا کر استعمال کیا جاتا ہے ہمارے یہاں اس کو پنیر کہتے ہیں۔ وضو مما مست النار کے اندر قرون اولیٰ میں کچھ اختلاف تھا مگر بعد میں پوری امت کا مما مست النار کے اکل کے بعد عدم وجوب وضوء پر اجماع ہو گیا۔ چنانچہ موطا امام مالک میں تقریباً دس صحابہ سے بشمول خلفائے اربعہ ترک وضوء مما مست النار کو نقل کیا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس مسئلہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے رجوع کو بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی چونکہ وضو مما مست النار کے قائل تھے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے حدیث رسول پیش کرتے تھے تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے انتوضأ من الدهن؟ کہہ کر معارضہ کیا۔ اب اگر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا فتویٰ پیش کرتے اور اس کا معارضہ عبداللہ بن عباس کرتے تو کوئی اعتراض کی بات نہ تھی کیونکہ ہر دو حضرات فقیہ تھے لیکن جب حدیث رسول پیش کی اور ابن عباس نے معارضہ کیا تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو غصہ آ گیا اور ڈانٹ دیا مگر فی الحقیقت حضرت ابن عباسؓ کا مقصد حدیث سے معارضہ نہ تھا بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ حدیث رسولؐ کا جو مطلب آپ سمجھتے ہیں وہ غلط ہے ورنہ تو وضو من الدہن بھی واجب ہو جانا چاہئے حالانکہ اس کے آپ خود بھی قائل نہیں۔ اب یا تو عبداللہ بن عباس اس کو منسوخ سمجھتے تھے اور وضوء سے وضو لغوی یعنی مضمضہ اور غسل الیدین مراد لیتے تھے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی ص ۶ پر ہے ثم اتیت بماء فغسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیہ ومسح ببلل کفیہ وجهه وذراعيه ورأسه وقال یا عکراش هذا الوضوء مما غيرت النار تو اس صورت میں وضو لغوی اور وضو اصطلاحی کا معارضہ ہوا یا عبداللہ بن عباس استحباب وضو کے اور حضرت ابوہریرہ وجوب وضو کے قائل تھے تو اس وقت استحباب و وجوب کا معارضہ ہوا۔ باب فی ترك الوضوء مما غيرت النار۔ علی امرأة من الانصار۔ خیال رہے ہوتا

ہے کہ انصاریہ عورت کے یہاں آپ بے پردہ کیسے تشریف لے گئے. جواب یہ کہ یہ واقعہ یا تو قبل نزول الحجاب کا ہے یا یہ انصاری عورت آپ کی محرم تھیں، کیونکہ آپ کی ننہیال انصار کے قبیلہ بنو نجار میں تھی حضرت ام سلیم حضرت ام حرام رضی اللہ عنہا انہیں میں سے تھیں یا یہ کہ یہ برقع اوڑھے ہوئے ہوں. تیسرا جواب یہ کہ خلوت ناجائز ہے اور یہاں چونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ ساتھ تھے اس لئے خلوت متحقق نہ ہوئی۔ علالہ بعد النہل پانی کو کہتے ہیں یہاں بچا ہوا کھانا مراد ہے۔ ولا یصح حدیث ابی بکر مطلب یہ ہے کہ چونکہ حسام بن مصک راوی ضعیف ہیں اس لئے ان کا اس حدیث کو مسندات ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ میں سے جانا ناقابل اعتبار ہے بلکہ دیگر حفاظ حدیث کی رائے کے مطابق صحیح یہی ہے کہ یہ روایت مسند ابن عباس میں سے ہے۔ وھذا آخر الامرین یہ گویا ابو داؤد نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار کو وھذا اختصار من الحدیث الاول کہہ کر اس کو مجلس واحدہ کا آخری فعل قرار دیا تھا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ابو داؤد کے نزدیک حضرت جابر کے اس قول اور ان کی روایت کردہ حدیث قربت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزا ولحما کا وضوء مما مست النار کے نسخ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو وضوء مما مست النار کے نسخ کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ حضرت جابرؓ کا یہ واقعہ وضوء مما مست النار کے حکم سے پہلے کا ہو اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ وھذا آخر الامرین کہہ کر ابو داؤد کی رائے کے برخلاف اس کو مطلقاً آخر الامرین قرار دے کر وضوء مما مست النار کو منسوخ مان رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہو سکتا ہے کہ فعل کو قول کا ناسخ قرار دیا گیا ہے کیونکہ وضوء مما مست النار کی حدیث قولی ہے اور ترک وضو کی حدیث فعلی ہے تو اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو گزر چکا کہ وضو سے وضو لغوی یعنی مضمضہ و غسل یدین مراد ہو اور ترک وضو سے وضو اصطلاحی مراد ہو تو اس صورت میں نہ نسخ ہوگا نہ تعارض۔ دوسرا جواب یہ کہ امر کے حقیقی معنی حکم ہیں اس لئے یہاں حقیقی معنی یعنی آخر الحکمین مراد لئے جائیں۔ گرچہ یہ معنی حقیقی ہونے کی بنا پر راجح ہیں تاہم چونکہ الامرین بمعنی شیئین کا بھی احتمال ہے اسی بنا پر امام ترمذی علیہ الرحمہ نے کأن ھذا الحدیث فرمایا ورنہ تو بصیغہ جزم ان ھذا الحدیث فرماتے۔ تیسرا جواب یہ کہ تمام صحابہ کا اتفاق اور اجماع ہے

نسخ کی علامت اور بین دلیل ہے ۔ (۳ محرم الحرام [illegible])

الدرس السابع والثلثون

باب الوضوء من لحوم الابل ، وضوء مما مست النار کے اندر تو صدر اول میں کچھ اختلاف رہا مگر بعد میں ترک وضوء پر سب کا اتفاق ہو گیا ، لیکن لحوم ابل کے کھانے سے نقض وضوء میں اب بھی اختلاف ہے ۔ اگرچہ خلفائے راشدین و دیگر فقہاء صحابہ اور ائمہ ثلاثہ نیز جمہور علمائے امت کی بہت بڑی اکثریت کا یہی مذہب ہے کہ اکل لحوم ابل ناقض وضوء نہیں ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ چند حضرات اس کو ناقض وضوء مانتے ہیں اور دلیل میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کو پیش کرتے ہیں ۔ جمہور کی طرف سے ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ اس روایت میں اضطراب ہے کیونکہ حماد بن سلمہ بواسطہ حجاج بن ارطاۃ اور خود حجاج بن ارطاۃ بھی اس روایت کو عبد الرحمن بن ابی لیلی عن ابیہ کی سند کے ساتھ اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ کے مسندات میں سے بتلاتے ہیں اور ابن ابی لیلی اور اسید بن حضیرؓ کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ بھی ذکر کرتے ہیں ۔ اور عبیدہ ضبی اس کو ذو الغرہ کے مسندات میں سے قرار دیتے ہیں ۔ بعضوں نے ذو الغرہ کا نام یعیش بتایا ہے ۔ بعضوں نے ذو الغرہ حضرت براء بن عازب کا لقب بتایا مگر صحیح نہیں ۔ مصنف نے اگرچہ اکثر کی روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو براء بن عازب کے مسانید میں سے قرار دیا ہے تاہم مذکورہ بالا اختلاف یقیناً موجب اضطراب ہے اس لئے حدیث مضطرب کو مستدل بنانا خلاف اصول ہے ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار سے یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث دیگر اشیائے مطبوخہ کی طرح لحوم ابل کو بھی شامل ہے ۔ اب اس پر یہ اعتراض تو کیا جاتا ہے کہ ناسخ یعنی ترک وضوء مما مست النار عام ہے اور منسوخ یعنی اکل لحوم ابل خاص ہے تو اس صورت میں عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا لازم آتا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عام غیر مخصوص البعض عند الاحناف خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے اس لئے اس کے ناسخ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ لحوم ابل کو اگر مطبوخ و غیر مطبوخ دونوں کے لئے عام مانا جائے تو ترک وضوء جا

مست النار کی حدیث اس کی ناسخ کس طرح ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کچا گوشت کھانا عرف و عادت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے حدیث سے کچا گوشت مراد لینا درست نہیں ورنہ تو پھر مطبوخ و غیر مطبوخ کے ساتھ مس لحم ابل کو بھی ناقض کہا جا سکتا ہے حالانکہ مس لحم ابل بجز ابن تیمیہ کے کسی کے نزدیک بھی ناقض وضو نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ براء بن عازب کی حدیث میں وضو سے وضو لغوی یعنی غسل وغسل الیدین مراد ہے جیسا کہ حضرت عکراش کی حدیث میں گذرا۔ چوتھا الزامی جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ صـ کی حدیث توضؤا من البان الابل ولا توضؤا من البان الغنم میں تو البان ابل کے شرب کے بعد آپ لوگ وضو کو مستحب اور اکل لحم کے بعد وضو کو واجب کہتے ہیں آخر اس کی وجہ فرق کیا ہے؟ جبکہ دونوں حدیثوں میں صیغہ امر ہے۔ اس لئے یا تو دونوں کو واجب کہئے یا دونوں کو مستحب کہئے علاوہ ازیں ایک توجیہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو ایک مرتبہ عرق النسا کا درد ہوا تو انہوں نے شفا پانے کی صورت میں لحم ابل جو ان کی پسندیدہ اور مرغوب غذا تھی اپنے اوپر حرام کر لینے کی منت مانی تھی ان کی شریعت میں اس قسم کی منت جائز تھی، مگر ہماری شریعت میں جائز نہیں لقولہ تعالیٰ یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ) چنانچہ شفا پانے کے بعد اونٹ کے گوشت کو اپنے اوپر حرام کر لیا۔ اس وقت سے یہودیوں کو اونٹ کے گوشت سے سخت نفرت ہو گئی تھی اب جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے اور یہودیوں کے برخلاف لحم ابل کو حلال اور جائز قرار دیا تو باہمی منافرت کم کرنے کی غرض سے تالیف قلوب و اکل لحم ابل کے بعد آپ نے وضو کا حکم صادر فرمایا۔ جو بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

(۳ محرم الحرام ۱۳۹۶ھ)

الدرس الثامن والثلاثون

باب الوضوء من مس الذکر: مس ذکر سے نقض وضو کا مسئلہ نہایت مختلف فیہ ہے امام شافعی اور ان کے متبعین اس کو ناقض وضو مانتے ہیں۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک روایت امام شافعی کے ساتھ ہے اور دوسری امام ابوحنیفہ کے موافق ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ مس ذکر کو ناقض وضو نہیں مانتے۔ یہی مذہب حضرت علی، عبد اللہ بن مسعود، ابراہیم نخعی، سعید بن مسیب وغیرہ کا ہے

اب اس مسئلہ میں دو مرفوع حدیثیں ہیں ایک حضرت بسرہ بنت صفوان کی جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی
کی ہے۔ نیز ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں یہ حدیث موجود ہے۔ امام مالک نے موطا میں بھی اس حدیث کو ذکر
کرکے کچھ آثار صحابہ بھی ذکر کئے ہیں۔ اس حدیث کو امام شافعی صاحب وغیرہ نقض وضو کی دلیل میں پیش
کرتے ہیں۔ دوسری حدیث طلق بن علی کی ہے۔ اس کو بھی نسائی، ابن ماجہ، ترمذی و ابوداؤد میں ذکر کیا
ہے۔ نیز امام محمد نے اپنے موطا میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی موافقت میں بہت سے آثار صحابہ بھی نقل کئے
ہیں۔ یہ حدیث عدم نقض وضو میں احناف کا مستدل ہے۔ فریقین کی طرف سے دونوں روایتوں پر سوال
جواب ہوئے ہیں۔ چنانچہ طلق بن علی کی روایت پر ایک اعتراض جو امام ترمذی نے کیا وہ یہ ہے کہ محمد بن
جابر اور ایوب بن عتبہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قیس بن طلق کو امام شافعی رحمۃ اللہ نے
مجہول قرار دیا ہے۔ تیسری ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ طلق بن علی چونکہ قدیم الاسلام ہیں اور بسرہ بنت
صفوان متاخر الاسلام ہیں۔ اس لئے بسرہ کی روایت کو طلق بن علی کی روایت کا ناسخ مانا جائے گا۔ پہلے
اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ محمد بن جابر سے متکلم فیہ ہونے کے باوجود ایوب سختیانی اور ابن عون جیسے
جلیل القدر محدثین نے روایت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ متروک الحدیث نہیں ہیں۔ اسی طرح ایوب
بن عتبہ سے اسی حدیث کو امام محمد رحمۃ اللہ نے اپنے موطا میں ذکر کیا ہے۔ پھر یہی حدیث امام ترمذی نے
ملازم بن عمرو سے روایت کی ہے اس سے محمد بن جابر اور ایوب دونوں کی روایت کی تائید بھی ہو رہی ہے
نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس حدیث کا مدار صرف ایوب اور محمد بن جابر ہی نہیں ہے بلکہ ملازم بن
عمرو جو بالاتفاق ثقہ ہیں وہ بھی اس کے راوی ہیں۔ امام ترمذی بھی ان کی حدیث کو اصح شیء فی ھذا
الباب واحسن کہہ رہے ہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ کو قیس بن طلق
کے متعلق کچھ معلومات فراہم نہ ہو سکیں تو مجہول کہہ دیا ورنہ تو محدثین ان کی شخصیت مشہور و معروف
ہے۔ امام محمد اور ابن معین ان کی توثیق کر رہے ہیں۔ اس لئے یہ جرح مبہم ہے اور جرح مجہول اصولی
طور پر راوی کی مجروحیت کے لئے ناکافی ہوتی ہے۔ تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ محض تقدم و تاخر
فی الاسلام کو دلیل نسخ بنانا درست نہیں ہے۔ دیکھئے حضرت جابر بن عبداللہ قدیم الاسلام ہیں اور
ترک وضو مما مست النار میں ان کی حدیث حضرت ابوہریرہ کی حدیث کی ناسخ ہے۔ باوجودیکہ حضرت

الجبیرہ وہ متاخر الاسلام ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقدم و تاخر فی الاسلام کو معیار ترجیح بنانا بالکل غلط ہے۔
اب رہی حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نقض وضو پر استدلال کرتے ہیں تو باوجودیکہ امام ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے مگر اس میں روایت اور درایت دونوں طرح سے شدید اضطراب ہے چنانچہ نسائی ص۳۸ پر حسب ذیل ایک مفصل روایت ہے کہ:

اخبرنی عبد الله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم انه سمع عروة بن الزبیر یقول ذکر مروان فی امارته علی المدینة انه یتوضأ من مس الذکر اذا افضی الیه الرجل بیده فانکرت ذلک وقلت لا وضوء علی من مسه فقال مروان اخبرتنی بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم ذکر ما یتوضأ منه فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ویتوضأ من مس الذکر قال عروة فلم ازل امارى مروان حتی دعا رجلا من حرسه فارسله الی بسرة فسألها عما حدثت مروان فارسلت الیه بسرة بمثل الذی حدثنی عنها مروان۔

حضرت عروہ فرماتے ہیں مروان نے اس وقت میں جب کہ وہ مدینہ میں امیر تھے کہا کہ اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ سے ذکر کو چھوئے تو اس کو وضو کرنا چاہئے اس پر میں نے انکار کیا اور کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے تو مروان نے کہا مجھ کو بسرہ نے بتایا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نواقض وضو کے بیان میں فرماتے ہوئے سنا کہ مس ذکر کے بعد وضو کیا جائے گا۔ عروہ فرماتے ہیں کہ میں برابر مروان سے جھگڑتا رہا حتیٰ کہ مروان نے اپنے ایک حرسی کو بسرہ کے پاس بھیجا اس نے بسرہ سے معلوم کیا تو بسرہ نے وہی جواب دیا جو مروان نے مجھے بتایا تھا یعنی مس ذکر ناقض وضو ہے

اب اس حدیث کی سند کے اندر ایک تو حرسی ہے جو مجہول ہے اس لئے اس کی ثقاہت اور عدم ثقاہت کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے عبد اللہ بن ابی بکر ان کو امام طحاویؒ نے ناقابل اطمینان قرار دیا ہے اور جو روایت ہشام بن عروہ سے مروی ہے اس میں بھی عبد اللہ کا واسطہ ہے۔ ہشام نے اس میں تدلیس کی ہے۔ اسی طرح مروان چونکہ سخت ظالم تھا اس کی روایات اگرچہ امام بخاری ذکر کرتے ہیں مگر اکثر رد کیا

استنجاء کیوں نہیں مراد لے سکتے۔ علاوہ ازیں حنفیہ دونوں حدیثوں میں توافق کی حسب ذیل صورتیں بیان کرتے ہیں (۱) وضو سے وضو لغوی یعنی غسل الیدین مراد لیا جائے (۲) وضو بطور استحباب مانا جائے (۳) یہ حکم خروج مذی کے ظن پر مبنی ہو (۴) یہ حکم مباشرت فاحشہ کی صورت پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام مالک وغیرہ سے بھی منقول ہے کہ حدیث بسرہ میں مس بشہوۃ مراد ہے تو اس صورت میں خروج مذی کا احتمال ناقض وضو ہوگا نہ کہ محض مس ذکر۔ اب ان تمام صورتوں میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو سکتا ہے یہی احناف کا مسلک ہے۔ برخلاف شوافع کے ان کے مذہب کی بنا پر طلق بن علی کی حدیث کا ترک لازم آتا ہے۔ باقی ترجیح جیسا کہ علامہ ابن ہمام نے بیان کیا ہے کہ دونوں حدیثیں صرف درجہ حسن کے اندر ہیں درجہ صحت کو حاصل نہیں ہے۔ اب تعارض کی صورت میں مردوں کی روایت کو ترجیح دی جائے گی خصوصاً جب کہ مسئلہ بھی مردوں سے متعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ طلق بن علی کی حدیث بالکل صاف اور واضح ہے اس میں کسی بھی تاویل کی گنجائش نہیں برخلاف حدیث بسرہ کے کہ اس میں مذکورہ بالا تاویلات کا احتمال ہے۔ تیسرے یہ کہ بکثرت آثار صحابہ اور تعامل امت احناف کی تائید میں ہیں۔ چوتھے یہ کہ مس ذکر کے نقض کا عموم بلوی ہے اور عموم بلوی کے اندر خبر واحد قابل حجت نہیں ہوتی۔ فقہاء کا اجتہادی جواب یہ ہے کہ ذکر بھی دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے جس طرح دیگر اعضاء کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح مس ذکر ناقض وضو نہ ہونا چاہئے اس لئے طلق بن علی کی حدیث اصل کے بالکل مطابق ہے اور حدیث بسرہ اصل کے خلاف اور روایت و درایت دونوں اعتبار سے مضطرب اور محتمل التاویل ہے اس لئے بہرحال حدیث طلق ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بڑی تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور شوافع کے تمام دلائل کے نہایت معقول جوابات دیئے ہیں۔ ۱۸ محرم الحرام ۱۳۸۶ھ

الدرس التاسع والثلثون

باب الوضوء من القبلة۔ مس مراۃ کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے البتہ مباشرت فاحشہ کی صورت میں شیخین کے نزدیک ناقض ہے امام محمد خروج مذی کی صورت میں ناقض ورنہ غیر ناقض کہتے ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مس

بشہوۃ ناقض اور بغیر شہوۃ مثلاً محرمہ ہو یا صغیرہ تو غیر ناقض ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے ۔لیکن امام شافعی صاحب کا مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ مس مراۃ اگر بلا حائل ہو یا بحائل اس طرح ہو کہ ایک کی حرارت دوسرے تک پہونچ رہی ہو تو ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے اجنبیہ ہو یا محرمہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور اگر ایسا حائل ہو جو وصول حرارت سے مانع ہو تو غیر ناقض ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت بھی یہی ہے۔ اور تیسری روایت امام مالک کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع قرآن پاک کی آیت اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت کے اندر لمس مراۃ کو ناقض وضو قرار دیا گیا ہے لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس آیت میں لمس سے جماع مراد ہے جیسا کہ دوسری قرأت لٰمَسْتُمْ کی جو باب مفاعلت سے ہے اور مشارکت پر دلالت کرتی ہے اس کی تائید کر رہی ہے کہ لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ بخاری شریف صـ ۶۶۲ ج ۲ پر ہے قال ابن عباس لمستم وتمسوھن وَاللّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ والافضاء نکاح یعنی ان الفاظ سے قرآن پاک میں جماع مراد لیا گیا ہے۔ حضرت علی اور حضرت عائشہ کا بھی یہی قول ہے۔ نیز پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ بالعموم مستہجن اور مکروہ چیزوں کو قرآن پاک کے اندر عموماً کنائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے وطی اور جماع کو مس اور لمس وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ اور لَاجُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ میں مس سے باتفاق جماع ہی مراد ہے۔ مزید برآں سباق آیت بھی ہماری تائید کر رہا ہے کیونکہ ازالۂ حدث کی کل چار صورتیں ہیں (۱) بحالت وجدان ماء ازالۂ حدث اصغر کے لئے آیت کریمہ میں وضو کا حکم ہے (۲) حدث اکبر کے ازالہ کے لئے فَاطَّهَّرُوْا یعنی غسل کا حکم ہے اور عند فقدان الماء دونوں حدثوں کے ازالہ کے لئے تیمم کا حکم ہے۔ اب اگر لمس سے جماع مراد نہ لیا جائے تو ازالۂ حدث اکبر عند فقدان الماء کا حکم آیت سے معلوم نہ ہو سکے گا حالانکہ سباق آیت اسی کو مقتضی ہے کہ آیت میں چاروں صورتوں کا حکم بیان کیا جا رہا ہے[۱]۔ نیز یہ کہ لمستم سے حدث اصغر

---

[۱] اس صورت میں حضرات شوافع کو اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ کے اندر لفظ اَوْ کو واؤ کے معنی میں لے کر تقدیر عبارت اس طرح ماننی پڑے گی وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰۤى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ وَّ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ یعنی اگر تم مریض یا مسافر ہو اور تم کو حدث اصغر کی یہ دونوں حالتیں پیش آجائیں تو تیمم کر لیا کرو۔ اس تقدیر عبارت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مراد لینے کی شکل میں تکثیر لفظ اور تقلیل فائدہ لازم آئے گا جو کلام اللہ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ اس صورت میں اتیان من الغائط اور لامستم میں سے صرف ایک کا ذکر کر دینا کافی تھا۔ علاوہ ازیں احادیث سے بھی کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ مس مرأۃ ناقض وضو ہے اور نہ کسی حدیث میں یہ آیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مس مرأۃ کے بعد وضو کیا ہو۔ برخلاف اس کے عام طور پر تمام احادیث سے احناف ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ مسلم شریف صفحہ ۱۹۲ میں حدیث ہے عن عائشۃ قالت فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ من الفراش فالتمستہ فوقعت یدی علی بطن قدمیہ وھو فی المسجد وھما منصوبتان وھو یقول اللھم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک۔ اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بطن قدم پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہاتھ لگا۔ اگر مس مرأۃ ناقض وضو ہوتا تو آپ فوراً نماز توڑ دیتے۔ آپ کا نماز کو قائم رکھنا اس کی واضح دلیل ہے کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ اس کے جواب میں امام نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا کہ لامس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے ملموس کا نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ راجح اور بعض نے یہ قول بھی کہا ہے کہ دونوں کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے بعد بعض لوگوں نے یہ تاویل کی کہ ممکن ہے مس بحائل ہو لیکن یہ تاویلات بالکل بے جان اور خلاف ظاہر ہیں۔ کیونکہ مسلم شریف صفحہ ۱۹۱ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت انام بین یدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورجلای فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی۔ اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ کے غمز کیا کرتے تھے۔ یہاں بھی امام نووی نے فوق حائل کی تاویل

بقیہ ۱۴۹ کی بسا اوقات بیٹے سے حدث کبیر یعنی نقصان الی آخر کا علم معلوم ہو سکے گا۔ برخلاف احناف کی تفسیر کے کہ اس کے لحاظ آیت کریمہ میں چار دلیل حکم ثابت ہوتے ہیں ساتھ پانچواں حکم یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ جنبی خواہ نزول کے ساتھ ہو یا بغیر انزال کے دونوں صورتوں میں موجب حدث اکبر ہیں۔ اس وقت تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا۔ اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر مرض یا سفر کی حالت میں وطی بالانزال کی وجہ سے تم کو جنابت لاحق ہوئی ہو یا تم نے عورتوں سے ملامست یعنی وطی بلا انزال کی ہو تو ان تمام صورتوں میں عند فقدان الماء تیمم کر لیا کرو۔ یہ تفسیر احناف کی تفسیر کے بالکل مطابق ہے۔ (کذا فی التفسیر المظہری) (سید شبیر حسن غفرلہ)

کی ہے مگر حنفی حضرات کہتے ہیں کہ اولاً تو بلا حائلہ میں عادۃً پیر ظاہر نہیں ہوتے اور اگر کپڑا حائل ہوتا تو
غمز بثوب یا غمز بلحاف فرماتیں۔ حالانکہ یہ حدیث بخاری صفحہ ۱۹۱ اور نسائی صفحہ ۳۸ پر ہے مگر کہیں بھی ثوب
کا لفظ نہیں ہے خصوصاً نسائی کی روایت میں تو مس برجلہ کے الفاظ ہیں پھر امام نسائی نے
ترک الوضوء من مس الرجل امرأته من غیر شہوۃ کا ترجمہ قائم کرکے مزید اس طرف اشارہ
کر دیا کہ حدیث میں مس بحائل کی کوئی گنجائش نہیں ہے زیادہ سے زیادہ من غیر شہوۃ کی تاویل کی جا سکتی
ہے مگر یہ تاویل بھی شوافع کے لئے کچھ مفید نہیں کیونکہ شوافع تو مس مرأۃ بغیر شہوۃ کو بھی ناقض مانتے ہیں۔ اسی
طرح بخاری شریف صفحہ ۲۷۲ پر حدیث ہے عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان النبی
صلی اللہ علیہ وسلم یصغی الی راسہ وھو مجاور فی المسجد فارجلہ وانا حائض۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بحالت اعتکاف حضرت عائشہ سے اپنے سر کے بالوں میں کنگھا
کراتے تھے۔ اعتکاف کی حالت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وضو خیال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اعتکاف
کی حالت میں قصداً موجب حدث فعل کرنا بھی آپؐ کی شایان شان نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مس مرأۃ
ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف صفحہ ۶۴۰ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں۔ فقبضہ اللہ وان راسہ
بین نحری وسحری۔ اور بھی بخاری شریف وغیرہ میں بہت سی روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ
آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حضرت عائشہؓ کی گود میں ہوئی۔ اس صورت میں ناممکن ہے کہ حضرت عائشہ
کا ہاتھ آپؐ کو اور آپؐ کا ہاتھ حضرت عائشہ کو نہ لگا ہو۔ اس صورت میں نعوذ باللہ آپؐ کی وفات بلا وضو
لازم آئے گی جو حقیقت سے بہت بعید ہے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری
میں ہے عن ابی قتادۃ کان یصلی وھو حامل امامۃ بنت زینب یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم امامہ بنت
زینب کو گود میں لئے ہوئے نماز پڑھتے تھے۔ چونکہ حضرت شوافع صغیرہ وکبیرہ محرمہ وغیر محرمہ سب ہی کے مس کو
ناقض وضو کہتے ہیں۔ اس لئے یہ حدیث بھی ان پر حجت ہے۔ اب چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی
حدیث میں مس مرأۃ کے ناقض وضو نہ ہونے کی صاف تصریح ہے اور احناف کی بہترین دلیل بھی ہے۔
اس لئے امام ترمذی واضح طور پر اصح بتاتے ہوئے اس حدیث پر جرح کر رہے ہیں۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ
حضرت عائشہ کی اس حدیث کی دو سندیں ہیں ایک سند تو حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ عن عائشہ یعنی امام

ترمذی نے باب کے شروع میں ذکر کی ہے اور دوسری سند ابراہیم تیمی عن عائشہ جو آخر میں ذکر کی ہے۔
اب پہلی سند پر ایک اعتراض تو امام ترمذی اور ابوداؤد دونوں نے یہ کیا کہ یحییٰ بن سعید القطان نے
اس حدیث کو شبہ لاشئ یعنی انتہائی ضعیف کہا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ امام بخاری کہتے ہیں کہ
حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ کیا کہ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ حبیب کی جتنی بھی
روایات عروہ سے منقول ہیں وہ عروہ مزنی سے ہیں نہ کہ عروہ بن الزبیر سے۔ اب چونکہ عروہ مزنی مجہول ہے
اس لئے یہ روایت بھی غیر معتبر ہوگی۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث کو امام ترمذی نے اپنے چھ اساتذہ
قتیبہ، ہناد، ابوکریب، احمد بن منیع، محمود بن غیلان، ابوعمار سے نقل کیا ہے۔ اب جس سند پر چھ اساتذہ کا
اتفاق ہو اس پر یحییٰ بن سعید القطان کی جرح شبہ لاشئ کو نہایت سادگی اور بے تکلفی سے امام ترمذی کا
فوراً قبول کر لینا یقیناً باعث حیرت ہے۔ باقی جہاں تک جرح کا تعلق ہے تو اس کا منشا صرف دو باتیں
ہیں۔ ایک یہ کہ اس حدیث میں عروہ سے عروہ مزنی مراد ہے جو ایک مجہول راوی ہے۔ دوسری بات
یہ کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ اب پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ عروہ مزنی
کہنے والے صرف عبدالرحمن بن مغراء ہیں جو خود ضعیف ہیں۔ ثانیاً یہ کہ ابن ماجہ صفحہ ۴۰ کی روایت میں
وکیع نے صراحت کے ساتھ عروہ بن الزبیر نقل کیا ہے۔ وکیع کے قول کو عبدالرحمن کے قول پر بہرحال ترجیح دی
جائے گی۔ ثالثاً عبدالرحمن کی روایت میں اعمش کا یہ کہنا کہ عروہ مزنی سے ہمارے بہت سے شیوخ نے
روایت کی ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ عروہ مزنی جب مجہول راوی ہے تو اس
سے بہت سے شیوخ کا روایت کرنا ناممکن ہے۔ رابعاً حضرت عروہ چونکہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے اس
لئے صرف وہی اس صراحت کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں حضرت عائشہ کا تبسم فرمانا یہ بھی اس بات
کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ کسی اجنبی کو اس قسم کے سوال کی جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اب چونکہ
حضرت عروہ اس ذوق کی تعیین و تحقیق کو حدیث کے مستند ہونے کے لئے ضروری سمجھتے تھے اس لئے انہوں
نے یہ سوال کیا اور حضرت عائشہ نے تبسم فرما کر تصدیق بھی کر دی۔ چونکہ یہ سوال و جواب صرف علمی تحقیق کی
غرض سے صادر ہوئے تھے اس لئے ان کو خلاف حیا قرار دینا سراسر حماقت اور جہالت ہے۔ خاصتاً
مسند احمد اور دارقطنی کی روایتوں میں عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ مذکور ہے یہ بھی اس بات کی

دلیل ہے کہ یہاں عروہ بن الزبیر مراد ہیں کیونکہ ہشام کے والد عروہ بن الزبیر ہی ہیں نہ کہ عروہ مزنی۔ علامہ ذہبی کا اس
روایت میں عروہ کو مزنی کہنا بالکل غلط ہے بلکہ یہ فی الحقیقت عروہ بن الزبیر ہی ہیں۔ (میزان جلد ۳ ص ۶۹ تہذیب)

الدرس الاربعون

اب رہی دوسری بات کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتصال سند کے لئے
ثبوت سماع کی شرط صرف امام بخاری کے نزدیک ہے۔ اس لئے جو کچھ فرماتے ہیں وہ ان کی اپنی شرط
کے مطابق ہے۔ باقی امام مسلم کے نزدیک صرف امکان سماع اور معاصرت کافی ہے سو وہ یہاں موجود ہے
کیونکہ عروہ کی وفات ۹۴ھ اور حبیب کی وفات ۱۱۹ھ میں ہوئی۔ اس لئے معاصرت اور امکان لقاء ہو جاتا
پایا گیا لہٰذا حدیث علی شرط مسلم صحیح ہوئی۔ دوسرے اعتراض کا جواب بھی ہو گیا ہے۔ تیسرے اعتراض کا
جواب یہ ہے کہ اولاً تو سفیان ثوری کا قول ما حدثنا حبیب الا عن عروۃ المزنی غیر مسند طریقہ پر منقول ہے
ثانیاً ابو داؤد نے یہ کہہ کر وقد روی حمزۃ الزیات عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر حدیثا
صحیحا سفیان ثوری کے قول کو خود ہی رد کر دیا۔ نیز یہ کہ سفیان جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اپنے علم کے مطابق
فرما رہے ہیں جو دوسروں پر حجت نہیں۔ نیز یہ کہ ابو داؤد کا قول مثبت ہے اور سفیان کا قول نافی ہے
مثبت و نافی میں جب تعارض ہو تو مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ابو داؤد کا قول راجح ہو گا۔
علاوہ ازیں حبیب بن ابی ثابت کی عروہ سے تین حدیثیں اور بھی مروی ہیں۔ ترمذی ص ۱۹۲ اللھم
عافنی فی جسدی۔ ترمذی ص ۲۹ ۔ سئل ابن عمر فی ای شہر۔ ابو داؤد ص ۲۱ ۔ اب ان تینوں حدیثوں
میں سے کسی میں بھی عروہ مزنی نہیں کہا گیا۔ اس لئے عروہ سے معروف شخصیت یعنی عروہ بن الزبیر ہی مراد
لئے جائیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت ہے۔ اب اس روایت کی دوسری
سند پر امام ترمذی اور ابو داؤد کا یہ اعتراض ہے کہ ابراہیم تیمی نے یہ حدیث حضرت عائشہؓ سے نہیں سنی
اور حضرت عائشہ کا زمانہ نہ پایا۔ اس لئے یہ مرسل ہے اور مرسل حدیث قابل احتجاج نہیں۔ اس کا جواب یہ
ہے کہ تابعی کا مرسل ہمارے اور امام مالک وغیرہ بہت سے علماء کے نزدیک قابل قبول اور قابل احتجاج ہے
دوسرے یہ کہ دارقطنی نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے کہ اس کو معاویہ بن ہشام نے عن سفیان ثوری عن

ابی روق نے ابراہیم عن ابیہ عن عائشہ روایت کیا ہے۔ اب چونکہ اس سند کے اندر ابراہیم تیمی اور حضرت عائشہ کے درمیان
ابراہیم کے والد یزید بن شریک کا واسطہ آگیا تو اب یہ مسند بھی ہو گئی لیکن دارقطنی اور بیہقی کا کہنا ہے کہ راوی
یہ حدیث تقبیل صائم کے بارے میں تھی یعنی قبلها وهو صائم تھا مگر ضعیف رواۃ نے اس کو قُبلہ وضو کے بارے
میں نقل کر دیا لیکن ابوبکر الحنفی نے اس کو رد کر دیا ہے کہ اول تو اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے کوئی دلیل ہے نہ کوئی
ثبوت۔ نیز محض خواہ مخواہ ثقہ راویوں کو ضعیف قرار دینا یہ بھی خلاف اصول ہے۔ بہرحال دونوں حدیثیں
اپنے مقام پر الگ الگ ہیں۔ اب اگر ان لوگوں کی بات کو مان بھی لیا جائے تو پھر ہر حدیث کے متعلق جو
شخص جو کچھ چاہے کہہ دیا کرے گا۔ اس طرح تو منکرین حدیث کے لئے انکار حدیث کا دروازہ کھل جائے گا۔

باب الوضوء من القئ والرعاف: خروج دم سے نقض وضو کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی اور
امام مالک کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام احمد
اسحاق کے نزدیک خروج دم ناقض وضو ہے بشرطیکہ دم سائل ہو کیونکہ دم سائل ہی دم مسفوح ہونے کی
وجہ سے نجس ہے اسی طرح نجاست، پیپ، رطوبات جو حد سیلان کو پہنچ جائیں، ورقئ الطعام ملأ الفم
یہ چونکہ معدہ سے نکلتے ہیں یہ سب نجس ہیں جن کا خروج ناقض وضو ہوگا کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
خروج نجاست مطلقاً ناقض وضو ہے، برخلاف دم غیر سائل اور قئ الطعام غیر ملأ الفم جو کہ معدہ سے نکلتی
ہے اور قئ بلغم کہ یہ نجس ہیں اور نہ ناقض وضو ہیں۔ اب امام شافعی صاحب خروج دم کے ناقض وضو
نہ ہونے پر ابوداؤد صفحہ ۲۲ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک
انصاری صحابی کے ایک مشرک نے تاک کر تیر مارا جس سے وہ لہولہان ہوگئے مگر انہوں نے اپنی نماز کو
جاری رکھا۔ اب اگر خروج دم ناقض وضو ہوتا تو یقیناً وہ نماز کو ختم کر دیتے اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم
ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف صفحہ ۲۹ پر بھی غزوۂ ذات الرقاع کے اسی واقعہ کو تعلیقاً ذکر کیا
گیا ہے۔ اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر کے متعلق فرمایا کہ انہوں نے ایک پھنسی کو دبایا اور اس میں سے
خون بھی نکلا مگر وضو نہیں کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفیٰ نے تھوکا اور اس میں خون آیا مگر وہ اپنی نماز
پڑھتے رہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ مسلمان زخموں کے باوجود نماز پڑھتے رہتے تھے ان آثار مذکورہ سے امام
بخاری نے بھی خروج دم کے غیر ناقض ہونے پر استدلال کیا ہے۔ انصاری صحابی کی روایت کے متعلق

جوابات دیئے گئے ہیں تو اول یہ کہ اس کی سند میں عقیل بن جابر مختلف فیہ راوی ہیں۔ ابن حبان نے اگرچہ ان کا
ثقات میں ذکر کیا ہے مگر میزان الاعتدال میں ان کو مجہول کہا ہے۔ پھر محمد بن اسحاق بھی مختلف فیہ ہیں اسی کی
بنا پر اس واقعہ کو امام بخاری نے جب تعلیقاً ذکر کیا ہے تو یذکر عن جابر بصیغہ تمریض یعنی صیغہ مجہول
کے ساتھ روایت کیا ہے ورنہ عام طور پر تعلیقات کو بصیغہ معروف ذکر کیا کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود
امام بخاری کے نزدیک بھی یہ روایت کمزور ہے۔ ثانیاً یہ کہ جب ان کو تین تیر لگے اور بہت خون بہنے لگے
تو محال ہے کہ خون کپڑوں کو نہ لگا ہو اور خون آلود کپڑوں سے خود امام شافعی صاحب کے نزدیک بھی نماز
نہیں ہوتی۔ پھر نماز کو جاری رکھنے سے عدم نقض وضو پر استدلال کیونکر صحیح ہوگا بلکہ یہ حال اس کو
کمال استغراق اور غلبہ حال پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ کہ ہو سکتا ہے کہ ان صحابی کو اس وقت تک اس
مسئلہ کا علم نہ ہوا ہو کہ خروج دم اور خون آلود کپڑوں سے وضو اور نماز منقطع ہو جاتی ہے۔ جس طرح عمرو بن
ابی سلمہ ایک صحابی تھے کہ بوقت سجدہ ان کا کشف ستر ہو جاتا تھا تو اس کو کوئی بھی ستر لی الصلوٰۃ کی عدم فرضیت
پر مستدل نہیں بناتا کیونکہ یہ فعل مسئلہ سے عدم واقفیت پر مبنی تھا۔ امام نووی کی یہ تاویل کہ خون دھار
بن کر نکلا، روایت کے خلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کا پھنسی کے نچوڑنے کے بعد خروج دم سے وضو نہ
کرنا بھی اس بنا پر تھا کہ وہ دم سائل نہ تھا کیونکہ دم سائل کے بعد وضو کرنا تو خود عبداللہ بن عمر سے ثابت
ہے جیسا کہ موطا امام مالک صفحہ ۲۲ اور موطا امام محمد صفحہ ۴۹ پر ہے عن نافع ان عبد اللہ بن عمر کان
اذا رعف انصرف فتوضأ ثم رجع فبنی ولم یتکلم۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفیٰ کے بزاق میں خون
آنے سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ اگر بزاق پر دم کا غلبہ ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، تو ممکن ہے
ان کے بزاق پر غلبہ دم نہ ہوا ہو۔ اس لئے اس اثر سے اگر استدلال کیا ہے تو پہلے اس کو ثابت کر دیا جائے
کہ بزاق پر دم غالب تھا۔ رہا مسلمانوں کا زخموں کے باوجود نماز پڑھنا تو یہ حضرات چونکہ معذور تھے تو
معذورین کے عمل پر تندرستوں کے مسائل کو قیاس کرنا بالکل خلاف اصول ہے۔ معذورین کی سہولت
کے لئے جو مسائل فقہ حنفیہ میں ہیں ان کے پیش نظر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ امام ابو حنیفہ
رحمہ اللہ کا مستدل ابن ماجہ صفحہ ۸۵ کی حدیث ہے عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم من اصابہ قیء او رعاف او قلس او مذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی

صلوتہ وھو فی ذالک لایتکلم اس حدیث میں صاف ہے کہ قے اور رعاف وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرے
اور نماز پر بنا کرے معلوم ہوا کہ رعاف سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ نیز ابن ماجہ صفحہ ۸۵ پر دوسری حدیث ہے
عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلی احدکم فاحدث فلیمسک علی انفہ
ثم لینصرف یعنی اگر نماز میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ ناک کو ہاتھ سے بند کر کے جماعت سے
نکل جائے۔ اب اگر نکسیر کو ناقض وضو نہ مانا جائے تو صرف پردہ پوشی کی غرض سے ناک پر ہاتھ رکھنے
حکم کا کوئی بھی فائدہ نہ ہوگا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکسیر ناقض وضو ہے۔ دارقطنی نے اسی مضمون کی
متعدد حدیثوں کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے اگر ابن ماجہ کی حدیث کی سند پر کسی کو کچھ اعتراض ہو تو دارقطنی کی
روایات کثیرہ کا تو انکار کرنا ممکن نہیں۔ تیسری حدیث مستحاضہ کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش سے آپ نے فرمایا
فاذا کان ذالک فامسکی عن الصلوۃ فاذا کان الآخر فتوضی وصلی (ابوداؤد صفحہ ۴۱) اس حدیث میں
دم استحاضہ کے خروج کو موجب وضو قرار دیا گیا ہے معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو ہے۔ باقی شوافع
کا یہ کہنا کہ یہ دم خارج من السبیلین کے قبیل سے ہے تو یہ درست نہیں۔ کیونکہ سبیلین میں سیلان جاری و اصل
نہیں ہے۔ (۹ر محرم الحرام ۱۳۹۶ھ)

الدرس الواحد والاربعون

قولہ فتوضأ: اس میں فا سببیت کے لئے ہے یعنی قے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا اس لئے آپ نے وضو
کیا۔ یہ حدیث قے کے ناقض وضو ہونے پر احناف کی دلیل ہے۔ مگر قے کی مختلف صورتیں ہیں اگر قے
کھانے یا پانی یا پت یا دم منجمد کی ہو تو اگر ملأ الفم ہے تو ناقض ہے ورنہ نہیں۔ بلغم کی قے مطلقاً غیر ناقض
اور دم سائل کی قے مطلقاً ناقض ہے۔ ان دونوں میں ملأ الفم اور غیر ملأ الفم کا کوئی فرق نہیں۔ امام
شافعی صاحب خارج من غیر السبیلین ہونے کی وجہ سے قے کو غیر ناقض الوضو مانتے ہیں۔ احناف کی دلیل
ایک تو یہی حدیث ہے۔ مگر اس پر بعض شوافع نے یہ اعتراض کیا کہ روایت کے الفاظ قاء فافطر تھے۔ وہم
راوی کی وجہ سے قاء فتوضأ ہو گیا۔ مگر یہ بات بالکل بے دلیل ہے اگر وہم ہوا تو کس راوی کو ہوا اس
کی کسی نہ کسی درجہ میں تشخیص و تعیین ضروری ہے۔ نیز یہ کہ روایت صحیح ہے۔ شیخین نے صرف اختلاف

فی السّند کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا۔ خود امام ترمذی نے اس حدیث کو اصح شیٔ فی ھٰذا الباب فرمایا ہے۔ اس لئے روایت میں کسی قسم کا شبہ مہمل ہے۔ البتہ معمر کی روایت میں جو غلطیاں واقع ہوئی ہیں اُن کو خود امام ترمذی نے ذکر کر دیا ہے۔ اوّل یہ کہ معدان بن ابی طلحہ کے بجائے خالد بن معدان کہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یعیش اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ تیسرے یہ کہ یحییٰ اور یعیش کے درمیان اوزاعی کا واسطہ چھوڑ دیا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں توقے اور رُعاف دونوں کا ذکر ہے مگر حدیث میں صرف قے کا ذکر ہے۔ اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ اس پر توسب کا اتفاق ہے کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعاف کا ہے۔ اب اختلاف صرف یہ ہے کہ احناف دونوں کو ناقض اور شوافع دونوں کو غیر ناقض کہتے ہیں۔ اس لئے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں رُعاف کو قے کے تابع کر کے صرف قے کی حدیث ذکر کر کے بتلا دیا کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعاف کا ہے۔ اس طرح پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل ابن ماجہ کی حدیث مذکورہ بالا من اصابہ قیٔ او رُعاف الخ ہے۔ تیسری حدیث القلس حدث، جس کو دار قطنی نے روایت کیا ہے اور صاحبِ ہدایہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ باب الوضوء بالنّبیذ۔ نبیذ کے معنی ہیں گرا دینا، ڈال دینا، پھینک دینا اور نبیذ بمعنی منبوذ ہے عرف کے اندر ثمار کو پانی میں ڈالنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ چھواروں کو پانی میں ڈالنے کے بعد ذائقہ بھی بدل گیا اور سکر و جھاگ بھی پیدا ہو گئے۔ دوسرے یہ کہ ذائقہ بدل گیا مگر سکر اور جھاگ پیدا نہ ہوئے۔ تیسرے یہ کہ نہ ذائقہ بدلا نہ سکر پیدا ہوا۔ پہلی بالاتفاق حرام ہے، تیسری بالاتفاق جائز ہے۔ دوسری میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک طاہر غیر مُطہّر ہے، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی تین روایتیں ہیں۔ یتوضأ[۱] ولا یتیمم، یتوضأ[۲] و یتیمم، یتیمم[۳] ولا یتوضأ، دوسری روایت کے امام محمد اور تیسری کے امام ابو یوسف قائل ہیں۔ تینوں قول اس وقت ہیں جب نبیذ کے علاوہ دوسرا پانی نہ ہو۔ اس اختلاف کی بُنیاد ماء مُطلق اور ماء مقیّد پر ہے اگر ماء کی اضافت محض تعریف کے لئے ہے تو اس سے مائیت کی نفی صحیح نہ ہوگی، جیسے ماء البیر، ماء البحر، ماء النہر وغیرہ اور اضافت تقیید کے لئے ہے تو مائیت کی نفی صحیح ہو جائے گی۔ جیسے ماء الورد، ماء البطّیخ وغیرہ۔ اب چونکہ نصِ قرآنی میں جواز تیمم

کے لئے عدمِ وجدانِ ماء کو شرط قرار دیا گیا ہے، اس لئے وجدانِ ماء کی صورت میں لامحالہ تیمم ناجائز ہوگا
اب اگر نبیذ تمر کو ماءِ مطلق مان لیا جاتا ہے تو عدمِ وجدانِ ماء کی صورت میں اس سے وضو جائز ہوگا
ورنہ نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اضافتِ تقییدی کی صورت میں ماءِ مطلق سے نکل جانے کا معیار کیا
ہے تو اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پانی اپنے اوصافِ
ثلاثہ یعنی رنگ، بو، مزہ میں سے کسی بھی ایک کے تغیر سے طاہر غیر مطہر ہو جاتا ہے جس کا مطلب یہ کہ وہ
ماءِ مطلق ہونے سے نکل جاتا ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پانی دو صورتوں میں ماءِ مطلق
سے نکلتا ہے ایک یہ کہ کسی شئ طاہر کے ساتھ پانی کا کمالِ امتزاج ہو جائے پھر کمالِ امتزاج کی بھی دو
صورتیں ہیں ایک یہ کہ پانی میں کسی ایسی چیز کو ڈال کر پکایا جائے جس سے تنظیف مقصود نہ ہو جیسے
باقلا وغیرہ تو اس صورت میں یہ ماءِ مطلق ہونے سے نکل جائے گا۔ اور اگر تنظیف مقصود ہو جیسے صابن
اشنان وغیرہ تو اس صورت میں یہ ماءِ مطلق ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی پھل تربوز وغیرہ
سے پانی کو نچوڑا جائے تو یہ بھی کمالِ امتزاج کی وجہ سے ماءِ مطلق نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ کسی درخت یا
پھل سے پانی خود بخود ٹپک جائے تو وہ کمالِ امتزاج نہ ہونے کی وجہ سے ماءِ مطلق ہی کے حکم میں رہے گا
اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پانی پر غلبۂ مخالط ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔
ایک یہ کہ شئ مخالط جامد ہو مثلاً ستو وغیرہ، ان کے اختلاط سے پانی کا رقت و سیلان ختم ہو جائے
تو یہ بھی ماءِ مطلق نہ رہے گا اور اگر رقت و سیلان باقی رہے تو بدستور ماءِ مطلق رہے گا اور اس
سے وضو جائز ہوگا۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ماء العجین سے وضو کرنا منقول ہے اور اگر یہ
شئ مخالط سیال ہو یعنی بہنے والی ہو تو دیکھا جائے گا اگر یہ پانی کے ساتھ بھی کے اوصافِ ثلاثہ میں
بالکل متحد ہے تو غلبہ کے اندر اجزاء کا اعتبار ہوگا جیسے ماءِ مستعمل یا غیر مستعمل پانی تو اگر شئ مخالط
کی مقدار زیادہ ہے تو وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اب اگر یہ شئ مخالط پانی کے اوصافِ ثلاثہ کے مخالف
ہے تو مخلوط ہو جانے کے بعد اگر پانی کی اکثر صفتیں بدل گئیں تو یہ ماءِ مطلق نہ رہے گا اور اگر بعض صفت
میں مخالف ہو تو مخالف اوصاف کا لحاظ کیا جائے گا مثلاً دودھ وغیرہ کہ مزہ و رنگ میں پانی کے
خلاف ہے تو اگر دودھ کے اختلاط سے پانی کے رنگ و مزہ دونوں میں تبدیلی آگئی تو ماءِ مطلق نہ

رہے گا اور اگر صرف رنگ ہی کا غلبہ ہو مزہ بدستور رہے تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ علیٰ ھذا القیاس نبیذ تمر اگر وہ مطبوخ ہے تو ماءِ مطلق نہ رہنے کی وجہ سے وضو جائز نہیں اور اگر غیر مطبوخ ہے اور چھوارے ڈالنے کے بعد رنگ نہیں بدلا مگر اتنی قلیل شیرینی آئی کہ اسمِ ماء تبدیل نہیں ہوا تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو جائز ہے اور اگر اتنی شیرینی آگئی کہ اسمِ ماء زائل ہو کر اس پر نبیذ تمر کا اطلاق ہونے لگا مگر زبد و سکر پیدا نہیں ہوا تو بتقاضائے قیاس اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہئے۔ مگر لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر کے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس سے جواز وضو کے قائل ہیں کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث اور اقوالِ صحابہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک فرما دیتے ہیں۔ برخلاف شوافع وغیرہ کے کہ وہ ھم رجال ونحن رجال کہہ کر اقوالِ صحابہ کے بالمقابل اپنے اجتہاد کو ترجیح دیتے ہیں۔ اب امام ترمذی رحمہ اللہ اعتراض کرتے ہیں کہ روایت چونکہ ابوزید سے مروی ہے اور وہ مجہول ہیں اس لئے اُن کی روایت قابلِ اعتبار نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی ابوبکر بن عربی نے ابوزید کے دو تلمیذ راشد بن کیسان یعنی ابوفزارہ اور ابوروق ذکر کئے ہیں اس لئے جہالتِ شخصی مرتفع ہوگئی۔ اب جہاں تک ابوزید کی تضعیف کا تعلق ہے تو اگر اس روایت کا مدار صرف ابوزید پر ہوتا تو ابوزید کی تضعیف سے یقیناً روایت ضعیف ہو جاتی مگر یہاں تو حافظ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں اس روایت کے چودہ راوی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت کو ضعیف کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابوفزارہ اور راشد بن کیسان ایک ہی شخصیت ہیں یا الگ الگ، دو شخص ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ محققین اسی طرف گئے ہیں کہ یہ ایک ہی شخصیت ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ابوفزارہ کوفہ میں نباذ تھے یعنی نبیذ فروش تھے اس کا جواب اوّلاً تو یہ ہے کہ نباذ فی الحقیقت ابوزید تھے نہ کہ ابوفزارہ ثانیاً یہ کہ محض نباذ ہونا موجب قدح نہیں اس لئے کہ جائز نبیذ کا فروخت کرنا بھی جائز ہے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ یہ حرام نبیذ کا کاروبار کرتے تھے خواہ مخواہ کی بدگمانی جائز نہیں چوتھا اعتراض یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے معلوم کرنے پر فرمایا کہ لیلۃ الجن میں ہم میں سے کوئی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی کسی میں ساتھ تھے کسی میں ساتھ نہ تھے چنانچہ ترمذی شریف ۱۵۸/۲۲

میں سورۂ احقاف کی تفسیر میں ہے عن علقمة قال قلت لابن مسعود هل صحب النبي صلى الله
عليه وسلم ليلة الجن منكم احد قال ما صحبه منا احد۔ اس روایت سے عبداللہ بن مسعودؓ کا
ساتھ نہ ہونا معلوم ہوتا ہے مگر ترمذی شریف کی روایت میں ہے عن ابن مسعود قال صلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بيد عبد الله بن مسعود حتى
خرج به الى بطحاء مكة فاجلسه ثم خط عليه خطا ثم قال لا تبرحن خطك فانه سينتهي اليك
رجال فلا تكلمهم فانهم لن يكلموك ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث
اراد۔ اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے اور آپ
نے ایک خط کھینچ کر ہدایت فرما دی تھی کہ اس خط سے آگے تجاوز مت کرنا نیز تمہارے پاس جو
لوگ آئیں (یعنی جنات) ان سے بات مت کرنا۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ الجن
متعدد ہوئیں۔ ابن مسعود بعض میں ساتھ گئے بعض میں ساتھ نہ تھے نیز آپ کا جنات کے پاس تشریف
لے جانا بغرض تبلیغ تھا اس لئے صرف ایک مرتبہ جانا کافی نہ ہوگا یقیناً آپ بہت سی مرتبہ تشریف لے
گئے ہوں گے اور ہر بار غرض یہی۔ لیکن ایک ہی مانی جائے تو معیت کے اثبات کو مصاحبت تک پر محمول
کیا جائے گا اور نفی کو مصاحبت سے آگے یعنی جہاں آپ جنات کے مجمع میں تھے اس پر محمول کیا جائے گا۔
علاوہ ازیں مثبت و نافی میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے بھی عبداللہ
بن مسعودؓ کا ساتھ ہونا راجح ہے۔ نیز علامہ ابن ہمام نے سید محمد بطنوی کی کتاب اسباب اختلاف
الائمہ جو سینکڑوں برس کی لکھی ہوئی ہے اس سے اصل الفاظ روایت کے ما صحبه منا احد غيري
نقل کئے ہیں راوی نے سہواً غیری کا لفظ چھوڑ دیا ہے نیز یہ بھی احتمال ہے کہ ابن مسعودؓ چونکہ اپنا
ساتھ ہونا تو پہلے ہی بتلا چکے ہیں اس لئے اپنے علاوہ دوسروں کی نفی مقصود ہو۔ پانچواں اعتراض یہ
ہے کہ آیت قرآنی بتلا رہی ہے کہ ماء مطلق کی عدم موجودگی کے وقت تیمم کیا جائے گا ہم اس خبر
واحد کو آیت کے مقابلہ میں یا تو منسوخ مانا جائے گا یا پھر ساقط الاعتبار کہا جائے گا جواب یہ ہے کہ
اگر آیت کو متاخر مانا جائے تو تواتر معنوی کی وجہ سے خبر واحد کے اندر تخصیص بننے کی صلاحیت اور قوت
پیدا ہو جاتی ہے نیز یہ کہ شئی طاہر کے اختلاط سے اگر پانی کا تغیر وصف ہو جائے تو امام شافعی کا

کے پیش نظر اول تو کوئی وجوب کا قائل ہی نہ ہوگا اور اگر کوئی وجوب کا قائل ہوگا بھی تو یا حضرت انسؓ
کی روایت جو ابو داؤد ص۲۲ پر ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنا فلم
یمضمض ولم یتوضأ وصلی کو اس کا ناسخ قرار دیا جائے گا یا بقرینۂ اجماع امر کو استحباب پر محمول
کیا جائے گا۔ امام شافعی صاحب بھی اگرچہ وجوب کے قائل نہیں مگر اس میں قدرے تشدد کرتے ہیں
برخلاف احناف کے کہ وہ اس میں تشدد بھی نہیں کرتے۔ احناف کے یہاں اس سلسلہ میں وہی حکم ہے
جو فتاویٰ عالمگیری ص۱۲ میں ہے ولو اکل شیئا من الحلاوۃ وابتلع عینہا فدخل فی الصلوٰۃ
فوجد حلاوتہا فی فیہ فابتلعہا لا تفسد صلوٰتہ۔ خلاصہ یہ کہ بظاہر اُمت میں اس کے
وجوب کا قائل کوئی نہیں سب استحباب ہی کے قائل ہیں۔ استحباب کے معنی ہیں الثواب فی فعلہ
ولا عقاب فی ترکہ۔ اباحت کے معنی ہیں لا ثواب فی فعلہ ولا عقاب فی ترکہ۔ باقی امام ترمذی
کے قول ولم یر بعضہم میں الاستحباب کو مفعول مقدر مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ بعض لوگ
مضمضہ بعد شرب لبن کو مستحب بھی نہیں سمجھتے اس لحاظ سے یہ تیسرے مذہب یعنی عدم استحباب
کی طرف اشارہ ہوگا۔ چنانچہ ابن ماجہ ص۳۷ میں ہے توضؤا من البان الابل ولا توضؤا
من البان الغنم تو اس حدیث میں وضوء سے وضوء لغوی مراد ہے تو اس کا امر استحباباً البان ابل
کے پینے کے بعد ہے البان غنم کے بعد منع کیا گیا ہے اس سے وہ لوگ جو دودھ پینے کے بعد مضمضہ کے
عدم استحباب کے قائل ہیں استدلال کرتے ہیں۔ باب ماجاء فی کراھیۃ رد السلام غیر
متوضئ۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو بغیر وضو سلام کے جواب کی کراہت کا ذکر
ہے مگر حدیث میں حالت بول کے اندر کراہت کا بیان ہے اس لئے دعویٰ کے عام اور دلیل کے
خاص ہونے کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ
حدیث میں بول سے فراغت من البول مراد لی جائے تو اس وقت حدیث ترجمۃ الباب کے بالکل
مطابق ہو جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے ترجمۃ الباب سے مہاجر بن قنفذ
کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابن ماجہ ص۲۸ پر مذکور ہے جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا انہ لم یمنعنی من ان ارد الیک الا انی کنت علی غیر وضوء تو اس حدیث

سے امام ترمذی نے بغیر وضو ردِّ سلام کی کراہیت کو بیان کرنے کے لیے ترجمۃ الباب قائم کیا اور اس باب کی حدیث سے حالتِ بول میں ردِّ سلام کی کراہت کو ثابت کیا۔ اس طرح امام ترمذی نے دونوں حالتوں میں ردِّ سلام کی کراہت کو نہایت لطیف انداز میں بیان کر دیا۔ علاوہ ازیں اور بھی ایسے مقامات ہیں جہاں سلام کرنا مکروہ ہے[1]۔ شامی جلد اول صفحہ ۲۶۱ میں اُنتیس مقامات حسب ذیل اشعار میں جمع کئے ہیں۔ سلامك مكروه على من ستسمع : ومن بعد ما ابدى يسن ويشرع : مصل وتال ذاكر ومحدث ; خطيب ومن يصغى اليه ويسمع. مكرر فقه جالس لقضائه ; ومن بحثوا فى الفقه دعهم لينفعوا : مؤذن ايضا او مقيم مدرس ; كذا الاجنبيات الفتيات امنع : ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم ; ومن هو مع اهل له يتمتع : ودع كافرا ايضا ومكشوف عورة : ومن هو فى حال التغوط اشنع ; ودع اكلا الا اذا كنت جائعا : وتعلم منه انه ليس يمنع ۔ باقی عام حالات میں سلام کرنا سُنّت ہے اور جواب دینا واجب۔ باقی فقہی اعتبار سے ردِّ سلام کے لئے طہارت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف مستحب اور اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ نے مدینہ منورہ کے اندر جہاں پانی کا ہونا یقینی ہے اس کے باوجود تیمم کیا ورنہ تو جن چیزوں کے لئے طہارت ضروری ہے اُن کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔ علیٰ ھٰذا القیاس کتب دینیہ کو ہاتھ میں لینے کے لئے یا اللہ کے ذکر یا بغیر مسِ مصحف کے صرف قرأت کے لئے پانی کی موجودگی میں جوازِ تیمم کو حضرات فقہاء اسی حدیث سے مستنبط کرتے ہیں۔ باقی وہ مسنون دعائیں جو اوقاتِ مُعینہ میں پڑھی جاتی ہیں۔ مثلاً بیت الخلاء میں جانے اور وہاں سے نکلنے کی، سونے کی، سوکر اٹھنے کی وغیرہ یہ دعائیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کے لئے طہارۃ

---

[1] شامی صفحہ ۲۶۱ میں ایسے اکیس۲۱ مقامات حسب ذیل اشعار میں منضبط کئے ہیں جہاں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے: رد السلام واجب الا على ; من فى الصلوٰة او باكل شغلا ; او شرب او قراءة او ادعيه ; او ذكر او فى خطبة وتلبيه ; او فى قضاء حاجة الانسان ; او فى اقامة او الاذان ; او سلم الطفل او السكران ; او شابة يخشى بها الافتتان ; او فاسق او ناعس او نائم ; او حالة الجماع او تحاكم ; او كان فى الحمام او مجنونا ; فواحد من بعده عشرونا ;

ضروری ہے نہ مستحب ہے، تاہم ہمہ وقت باوضو رہنے کا اہتمام کرنا نہایت افضل ہے اور تصوف کے اندر اس کی بہت اہمیت ہے۔ (۱۱ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب ماجاء فی سور الکلب: اس باب میں پہلی بحث تو نفس کلب کی حلت و حرمت کے بارے میں ہے۔ امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک کلب حلال ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کلب قطعاً حرام ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اس سلسلہ میں چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ اولاً قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا الآیۃ کہ اس آیت کے اندر نفی و استثناء کے ساتھ اشیائے اربعہ پر تحریم کو مقصور[1] کر دیا گیا ہے یہ آیت محکم ہے اس کو ناسخ کوئی نہیں ہے۔ اس لئے اشیائے اربعہ کے علاوہ سب چیزیں حلال ہیں ثانیاً یہ کہ آیت مائدہ فَکُلُوْا مِمَّآ اَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ میں کلاب معلّمہ کے شکار کو بغیر غسل کے کھا لینے کا حکم ہے حالانکہ جب کتا شکار کو نہایت مضبوطی سے پکڑتا ہے تو اس کی دانتوں کی کچلیاں شکار کی کھال اور اس کے گوشت میں گڑ جاتی ہیں۔ نیز اس کا لعاب دہن بھی شکار میں لگتا ہے ان سب باتوں کے باوجود آیت میں غسل کا کوئی حکم نہیں دیا گیا جس کا مطلب یہ کہ کلب حلال ہے اور اس کا لعاب دہن بھی پاک اور طاہر ہے۔ ثالثاً یہ کہ بخاری شریف صفحہ ۲۹ میں حدیث ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلا رأی کلبا یأکل الثری من العطش فاخذ الرجل خفہ فجعل یغرف لہ بہ حتی ارواہ فشکر اللہ لہ فادخلہ الجنۃ۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی امتوں میں سے ایک شخص نے ایک کتے کو پیاس کی شدت کی وجہ سے کیچڑ کو چوستے ہوئے دیکھا اس کو اس کتے پر ترس آیا اور اس نے اپنے چمڑے کے موزے میں پانی بھر بھر کر اس کو پلایا، اللہ رب العزت نے اس کے اس عمل کو قبول فرما کر اس کو جنت میں داخل فرما دیا۔ امام

---

[1] ذھب بعض العلماء الی ان التحریم مقصور علی ھذہ الاشیاء لانحصار التحریم بنص الکتاب فیھا ولا یجوز نسخ الکتاب بخبر الاحاد روی ذلک عن عائشۃ وابن عباس وبہ قال مالک فانہ یطلق الکراھۃ علی ما سوی ذلک مما ورد النھی عنہ فی الاحادیث وقال اکثر الائمۃ ابو حنیفۃ والشافعی واحمد وغیرھم لا یختص التحریم بھذہ الاشیاء۔ (تفسیر مظہری ص ۲۹۹ ج ۳)

مالک صاحب اس حدیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ اس شخص نے اپنے موزہ میں پانی بھر کر کتّے کو پلایا لیکن اس کے بعد موزہ کو دھویا بھی نہیں اس سے معلوم ہوا کہ کتّے کا لعابِ دہن پاک ہے اور لعابِ دہن کی طہارت اس کے گوشت کی حلّت اور طہارت کو مستلزم ہے کیونکہ لعاب گوشت سے بنتا ہے اس لئے لامحالہ کتّے کو حلال[1] اور طاہر ہی ماننا پڑے گا۔ ۲۔ ایضاً بخاری شریف کی اسی حدیث کے آخر میں ہے کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذالک۔ یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی میں برابر کتّے آتے جاتے تھے مگر مسجد کو دھونے کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا تھا یہ بھی کتّے کی طہارت کی دلیل ہے اگر کتا نجس ہوتا تو یقیناً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دھونے کا حکم فرماتے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کے برعکس امام شافعی صاحب کتّے کو حرام قطعی اور نجس العین فرماتے ہیں اور غسل الاناء من ولوغ الکلب کی احادیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ولوغ کلب کے بعد سات مرتبہ نہایت مبالغہ کے ساتھ برتن کے دھونے کا حکم کتّے کی نجاست عینیہ کی واضح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے امام مالک رحمۃ اللہ کی پہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ الآیۃ کے اندر بلاشبہ ہم بھی اشیائے اربعہ میں انحصار کو قطعی مانتے ہیں البتہ حکم تابیدی نہیں مانتے یعنی یہ کہ ان اشیائے اربعہ کے بعد کوئی چیز حرام قرار نہیں دی جائے گی اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس کے بعد آیتِ مائدہ سے منخنقہ وغیرہ کو اور اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ الآیۃ سے شراب کو اور وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ سے دیگر خبائث حشرات الارض وغیرہ کو حرام کیا گیا ہے بہر حال آیت کے اندر حصر موقت ہے موبد نہیں۔ اس بنا پر قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ الآیۃ مخصوص البعض کے حکم میں ہو گئی اس لئے

---

[1] یہاں یہ بات سمجھ لینی ضروری ہے کہ امام مالک علیہ الرحمہ کلب اور دیگر سباع بہائم وغیرہ جن کی حرمت احادیث سے ثابت ہو چکی ان کو مکروہ تحریمی یعنی حرام کے قریب کہتے ہیں۔ ہرگز یہ سمجھا جائے کہ وہ ان کو حلال طیب کہ کر ان کے کھانے کو حلال دیتے ہیں کیونکہ امام مالک جیسے عظیم المرتبت امام تمام احادیث کے برخلاف کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ تفسیر مظہری میں ہے وما لک رحمہ اللّٰہ وان لم یقل بتحریم السباع وامثالھا لکنہ یقول بالکراھیۃ التحریمیۃ عملاً بتلک الاحادیث۔ اب اگر کم علم قسم کے مالکی کتّوں کو کھاتے ہوں تو یہ خود ان کی غلطی اور جہالت ہوگی۔ فقط سید منصور حسن عفی عنہ

اس میں باعتبار آحاد اور قیاس کے ذریعہ مزید تخصیص کی گنجائش پیدا ہوگئی اب اس کے بعد ذوناب من السباع اور ذو مخلب من الطیور کی حرمت کو خبر واحد سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ امام مالک صاحب کی دوسری دلیل فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ الآیہ کا جواب یہ ہے کہ بے شک آیت کے اندر کلاب معلَّمہ کے شکار کے غسل کا حکم نہیں ہے مگر یہ بات تو سب جانتے ہیں کہ عدم ذکر بعض شئے کے عدم کو مستلزم نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت کے اندر جس طرح غسل کا ذکر نہیں آیا نمک اور طبخ کا بھی ذکر نہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہوگا کہ بغیر نمک و طبخ کے یوں ہی کھالیا جائے۔ بہرحال جب دیگر احادیث سے کتے کے لعاب دہن کی نجاست ثابت ہوچکی ہے تو اگرچہ یہاں غسل کا ذکر نہیں مگر غسل یقیناً واجب ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کتے کو پانی پلانے کے بعد موزے کے نہ دھونے کی کیا دلیل ہے۔ حد سے حد یہ کہا جاسکتا ہے کہ غسل کا ذکر نہیں۔ مگر ہم عرض کرچکے ہیں کہ عدم ذکر عدم شئے کو مستلزم نہیں دوسری بات یہ ہے کہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہوسکتی ہیں جب کہ ہماری شریعت میں اس کے خلاف کوئی حکم موجود نہ ہو لیکن یہاں ولوغ کلب کے بعد برتن دھونے کا حکم موجود ہے اس لئے یہ واقعہ قابل حجت نہیں ہوسکتا۔ چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہم کتے کو نجس العین نہیں کہتے اس لئے کتوں کے آنے جانے سے مسجد ناپاک ہوگی اور نہ اس کا دھونا ضروری ہوگا۔ اور یہاں علاوہ ازیں ایک توجیہ متعین نہیں دوسرے یہ کہ ذکاۃ الارض یبسہا زمین خشک ہونے سے پاک ہوجاتی ہے مگر یہ اس وقت جب کہ کتے پیشاب کرتے ہوں ورنہ تو صرف آنے جانے سے جگہ ناپاک نہ ہوگی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ کتے کا لعاب دہن طاہر ہے یا نجس۔ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کتے کا لعاب دہن نجس ہے۔ امام مالک صاحب کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا لعاب دہن پاک ہے۔ دوسری یہ کہ ناپاک ہے۔ تیسری یہ کہ کلب ماذون یعنی وہ کتا جس کے پالنے کی اجازت ہے مثلاً گھر یا کھیت یا باغ کی حفاظت کے لئے یا شکار کے لئے تو ان اغراض کے لئے کتے کے پالنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا ان کتوں کا لعاب دہن پاک ہے اور غیر ماذون کتوں کا لعاب دہن نجس ہے چوتھی روایت عبدالملک بن ماجشون مالکی کی ہے کہ جو کتے خانہ بدوشوں کے ساتھ رہتے ہیں ان کا لعاب دہن پاک ہے۔ اور شہری کتوں کا ناپاک ہے۔ اب اگر لعاب دہن کو ناپاک مانا جائے تو پھر اس

کی تطہیر کی کیا صورت ہے؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مثل دیگر نجاسات کے کتے کا چاٹا ہوا[1] برتن تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجائے گا۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں ولوغ کلب کے بعد برتن کا سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اگرچہ لعابِ کلب کو پاک کہتے ہیں، مگر سات مرتبہ برتن کو تعبّدی طور پر دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا مستدل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو بخاری شریف ص۲۹ اور مسلم شریف ص۱۳۷ پر ہے عن ابی هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب فی اناء احدکم فليغسله سبع مرّات۔ مگر اس حدیث کے متن کے الفاظ میں شدید اضطراب ہے اس روایت میں تو صرف سبع مرّات ہے دوسری روایت میں سبع مرات اولاهن بالتراب تیسری روایت میں اخراهن او اولاهن بالتراب چوتھی روایت میں ہے السّابعة بالتراب پانچویں روایت میں ہے سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب اب ان روایات میں امام نووی نے تطبیق دیتے ہوئے فرمایا المراد احداهن اس کے بعد فرماتے ہیں واما رواية وعفروه الثامنة بالتراب فمذهبنا ومذهب الجماهير ان المراد اغسلوه سبعًا واحدة منهن بالتراب مع الماء فکان التراب قائم مقام غسلة فسميت ثامنة۔ مگر یہ تطبیق اس لئے درست نہیں کہ اگر ساتویں مرتبہ مٹی لگائی اور آٹھویں مرتبہ دھویا تو ظاہر ہے کہ مٹی ساتویں مرتبہ لگے گی تو اس صورت میں وعفروه الثامنة بالتراب کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ آٹھویں مرتبہ مٹی نہیں لگائی گئی بلکہ اس کو دھویا گیا ہے اب اگر آٹھویں مرتبہ میں مٹی لگائی گئی اور اس کے بعد پھر دھویا گیا تو نو مرتبہ غسل ہوجائے گا۔ اس لئے امام نووی کی یہ تاویل درست نہیں۔ دوسری بات یہ کہ مٹی لگانے کو غسل کے قائم مقام کہہ دینا نہایت مہمل اور رکیک تاویل ہے۔ نیز یہ کہ یہ اضطراب ایسا ہے کہ اس کی موجودگی میں حدیث پر عمل کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا اس کو اصل یعنی ثلاث مرات پر ہی باقی رکھا جائے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ[1] جو اس حدیث کے راوی ہیں خود اپنی روایت کردہ حدیث

---

[1] علاوہ اس فتویٰ کے جو طحاوی ص۱۳ پر مذکور ہے۔ حضرت ابوہریرہ سے ثلاث مرات کی حدیث بھی ابن عدی نے الکامل میں نقل کی ہے" عن الحسين بن على الكرابيسى ثنا اسحٰق الازرق ثنا عبد الملك عن عطاء عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فی اناء احدكم فليهرقه وليغسله (باقی حاشیہ آگے)

کے خلاف ولوغِ کلب کے بعد برتن کو تین مرتبہ دھونے کا فتویٰ دے رہے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دے گا تو حدیث کو منسوخ مانا جائے گا ورنہ تو دیدہ و دانستہ حدیث کے خلاف فتویٰ دینے سے صحابی کی عدالت مجروح ہو جائے گی اس لئے لامحالہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس صحابی کے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے ایسی صورت میں اس حدیث کو اس زمانہ پر محمول کیا جائے گا جب کہ نہایت شدت کے ساتھ قتلِ کلاب کا حکم دیا گیا تھا بعد میں جب قتلِ کلاب کو روک دیا گیا تو دوسرے سخت احکام مثلاً ولوغِ کلب سبع مرات وغیرہ کو بھی منسوخ کر دیا گیا لہٰذا یہ حدیث منسوخ مانی جائے گی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سبع مرات کے غسل کا حکم شرعی اعتبار سے نہیں بلکہ یہ ایک حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ کتے کے لعابِ دہن میں شدید قسم کے زہریلے جراثیم ہوتے ہیں جو تعفیر اور تکثیرِ غسل ہی سے زائل ہوتے ہیں لہٰذا یہ حکم استحبابی ہوگا اس لئے تکثیرِ غسل کو غلظتِ نجاست پر محمول نہ کیا جائے گا ورنہ تو کتے کا بول و براز اس کے لعابِ دہن سے کہیں زیادہ نجس ہے حالانکہ ان کی تطہیر میں سبع مرات یا تعفیر کی کوئی امام بھی شرط نہیں لگاتا۔ بہرحال عند الاحناف ولوغِ کلب کی تطہیر کے لئے وہی ثلاث مرار کا طریقہ ہے جو دیگر نجاستوں کے لئے ہے۔ ہاں اگر کسی کو تین مرتبہ میں اطمینان نہ ہو تو ایک دو مرتبہ زیادہ دھونے کی ممانعت بھی نہیں۔ (۱۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْاَرْبَعُوْنَ

باب سؤر الهرة: لحمِ ہرہ مثل دیگر سباع بہائم کے حرام ہے۔ لعابِ دہن چونکہ لحم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے قاعدہ کی رُو سے لعابِ دہن اور سؤر بھی نجس ہونا چاہئے جیسا کہ امام اوزاعیؒ کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام طحاوی کراہت تحریمی کے اور کرخی کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ بغیر کسی کراہت کے طاہر کہتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کی مستدل کبشہ بنت کعب بن مالک کی یہی حدیث ہے جو امام ترمذی نے اس

---

(۱) صحیح صورت یہ ہے کہ ... ثلاث مرات ... کرابیسی ثقہ راوی ہیں اس لئے ابن عدی کا الکامل میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد منکر کہنا درست نہیں کیونکہ منکر میں ضعیف راوی ثقہ کی مخالفت کرتا ہے اور یہاں کرابیسی راوی ثقہ ہیں۔ فقط

سید مشہود حسن غفرلہ

باب میں ذکر فرمائی ہے۔ فرای انظر الیہ حضرت کبشہ نے جب حضرت ابوقتادہ کو دیکھا کہ بلی کے پانی میں مُنہ ڈالنے کے بعد انھوں نے اس کی طرف اور زیادہ برتن جھکا دیا تو کبشہ نے اُن کو بنظر تعجب دیکھا تعجب کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ اس کا لعاب دہن حرام گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کا سُور نجس ہونا چاہیے۔ اس پر ابوقتادہ نے جواب دیا کہ بے شک تمہارا تعجب اپنے مقام پر صحیح ہے مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ ہرہ اولاً تو نجس نہیں ہے ثانیاً یہ کہ یہ گھروں میں گھومتی پھرتی ہے اور لوگ اس کو موذی جانوروں سے تحفظ کے لئے پالتے ہیں اس لئے اس سے بچنا بہت دشوار ہے والدین یسر ولا عسر ابھی کہیں تو حکم شرعی کی علت نص میں ذکر کر دی جاتی ہے۔ جس طرح یہاں علتِ طواف کو اور کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور الا فزوروھا فانھا تذکر الموت میں تذکر موت کی علت کو بیان کر دیا گیا کسی جگہ علت مجتہد کو نکالنی پڑتی ہے۔ اب جب خود ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے علت بیان فرما دی تو اس کے بعد اس کے سور کو نجس سمجھنا درست نہیں اسی لئے ابوقتادہ اپنے فعل پر تعجب کرنے کو بے محل بتلاتے ہیں دوسری حدیث ابوداؤد صلا پر ہے۔

عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتہا ارسلتہا بھریسۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلی فاشارت الی ان ضعیہا فجاءت ھرۃ فاکلت منہا فلما انصرفت اکلت من حیث اکلت الھرۃ فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انما ھی من الطوافین علیکم وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلہا

اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے فعل کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی ذکر کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مستدل ترمذی کے باب سابق کی حدیث میں واذا ولغت الھرۃ غسل مرۃ ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ نیز امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حدیث ذکر کی ہے۔ طھور الاناء اذا ولغ فیہ الھرۃ یغسل مرۃ او مرتین دارقطنی کی ایک روایت میں ہے یغسل الاناء من الھر کما یغسل من الکلب دوسری روایت میں ہے اذا ولغ السنور فی الاناء غسل سبع مرات ان احادیث میں غسل کا حکم اس بات کی دلیل ہے کہ سور ہرہ نجس ہے۔ مگر ان میں زیادہ تر روایات اولاً تو ضعیف ہیں ثانیاً ان روایات

یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتے کی طرح بلی کے احکام میں بھی شدت سے تدریجاً خفت آئی ہے یعنی شروع میں
ولوغ ہرہ کے بعد برتن کو سات مرتبہ پھر دو اور ایک مرتبہ اس کے بعد انہا لیست بنجس فانہا
لو کا حکم ہوا۔ نیز یہ کہ مذکورۃ بالا علت طواف ان روایات کے معارض ہے ان وجوہات کی بنا پر امام
ابوحنیفہ رحمہ اللہ صرف مکروہ فرماتے ہیں اور چونکہ کراہت کی روایت منفی ہے اس لئے کراہت بھی صرف
تنزیہی ہوگی۔ انہا لیست بنجس میں لفظ نجس بفتح الجیم مصدر ہے جس کا مذکر و مؤنث دونوں
پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور بکسر الجیم صیغہ صفت ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہرہ نجس نہیں ہے اس صورت میں
تا کے ساتھ ذکر کیا جاتا مگر چونکہ ہرہ سے مراد ہرہ کا سور ہے اور سور مذکر ہے اس لئے تا کو نہیں لایا گیا
انہا من الطوافین یہ عدم نجاست کی علت ہے اس لئے جہاں یہ علت پائی جائے گی حکم بھی پایا
جائے گا۔ اس بنا پر دوسرے طوافین چوہے وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ لہذا ان کا سور بھی نجس نہ
ہوگا۔ باب المسح علی الخفین: بجز روافض و خوارج کے مسح علی الخفین کے جواز پر تمام اہل سنت
والجماعت کا اجماع و اتفاق ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کی طرف انکار کی نسبت درست نہیں۔ اولاً
تو خود امام مالک کے تلامذہ نے اس انکار کو قبول نہیں کیا ثانیاً حضر و سفر دونوں حالتوں میں امام مالک
سے رجوع منقول ہے۔ ثالثاً امام مالک نے خود اپنے موطا میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا اس
پر عمل نقل کیا ہے البتہ امام مالک کا احناف سے یہ اختلاف ہے کہ عند الاحناف اگر کسی نے غسل رجلین
کے بعد خفین کو پہن لیا پھر حدث ہونے سے قبل اس نے بقیہ وضو کر لیا تو مقیم حدث ہونے کے بعد
ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن تین رات۔ مگر امام مالک اور امام شافعی
رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کو لازم ہے خفین اتار کر مکمل وضو کرے پھر خفین پہنے
اس کے بعد مسح کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عند الاحناف وقت الحدث طہارۃ کاملہ ہونا ضروری ہے
اور ان حضرات کے نزدیک چونکہ وضو میں ترتیب و موالاۃ شرط ہے اس لئے عند لبس الخفین طہارۃ
کاملہ کا ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک مسح علی الخفین کے قائل
ہیں نیز موطا امام مالک میں فرماتے ہیں مسح علی الخفین تقریباً اسی صحابہ سے منقول
ہے جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں اس لئے یہ روایات حد تواتر کو پہنچنے کی

وجہ سے مفید للیقین ہیں اس لئے آیتِ مائدہ میں ان سے تخصیص کی جا سکتی ہے۔ امام کرخی فرماتے ہیں اخاف الکفر علی من لایری المسح علی الخفین۔ نیز امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں: "ماقلت بالمسح علی الخفین الاجاءنی فیہ مثل ضوء النہار۔ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تفضیل الشیخین۔ حب الختنین۔ المسح علی الخفین[۱] یہ تین چیزیں اہل سنّت والجماعت کا شعار ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مسح علی الخفین کا جواز جب احادیث مشہورہ سے ثابت ہوچکا تو اس پر عقیدۂ جواز رکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ علم العقائد کا یہ اصول ہے کہ جو عمل جس درجہ میں شریعت سے ثابت ہوگا اسی درجہ میں اس پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہوگا۔ مثلاً مسواک کی سنیت علیٰ وجہ التواتر ثابت ہے تو اُس کی سُنّیت پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہے ورنہ تو انکارِ تواتر لازم آئے گا جو موجب کفر ہے۔ وھٰذا حدیث مفسر: اگر اس کو بکسر السین پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آیتِ مائدہ میں اَرْجُلَکُمْ بفتح اللام کی قرأت میں یہ اجمال درپیش تھا کہ تخفّف کی حالت میں غسل رجلین ہوگا یا نہیں، تو اس حدیث نے تفسیر کردی کہ اس صورت میں غسل رجلین نہ ہوگا بلکہ صرف مسح کافی ہے اور قرأتِ جر کی صورت میں یہ اجمال تھا کہ لبس خفین کے بعد رجلین پر مسح کس طرح کیا جائے گا؟ اس کی تفسیر بھی حدیث نے کردی کہ مسح علی الرجلین سے مراد مسح علی الخفین ہی ہے۔ اب اگر اس کو مفسَّر بفتح السین پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تاریخی اعتبار سے یہ حدیث مفسَّر ہے یعنی اس حدیث کا آیت مائدہ کے بعد ہونا بالکل واضح اور یقینی ہے کیونکہ جریر بن عبداللہ نزول مائدہ کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] احقر کو عرصۂ دراز تک یہاں یہ اشکال رہا کہ تفضیل الشیخین، حب الختنین کو اختلاف کی اہمیت کے پیش نظر شعار اہلِ سنت کہنا تو بالکل بجا ہے مگر دوسرے بہت سے مختلف فیہ عقائد و اعمال کو نظر انداز کرکے خصوصیت کے ساتھ مسح علی الخفین کو امام ابوحنیفہ نے شعار اہلِ سنت کیوں قرار دیا بہرحال ایک مرتبہ جب کہ احقر شیعوں کی کتاب اصول کافی کا مطالعہ کر رہا تھا اچانک جب اس عبارت "التقیۃ فی کل شئ الا المسح علی الخفین" کے دیکھتے ہی اشکال رفع ہوگیا کہ روافض جب مسح علی الخفین کے اتنے شدید مخالف ہیں کہ تقیہ میں بھی اس کی اجازت نہیں دیتے حالانکہ تقیہ کے اندر یہ لوگ بڑے سے بڑے ناجائز کاموں کو جائز ہی نہیں بلکہ ثواب شمار کرتے ہیں، تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسح علی الخفین کو شعار اہلِ سنّت قرار دینا بالکل بجا ہے۔ ساتھ ہی اس کے قلب پر یہ تاثر ہوا کہ اس زمانہ میں جب کہ نہ روافض کا مذہب منظم تھا اور نہ کتابیں لکھی گئی تھیں اس کے باوجود امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کی ان مذاہب باطلہ پر کتنی گہری نظر تھی —— فرحمہ اللہ وجزاہ عنا خیر الجزاء —— فقط۔ (سید مشہور حسن غفرلہٗ)

کی وفات سے صرف چھ ماہ یا چالیس روز قبل اسلام لائے اس لئے اُن کا مسح علی الخفین کو نقل کرنا
تمام کی اعتبار سے فیصلہ کن مرحلہ ہے۔ باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم۔ چونکہ مسافر
بہ نسبت مقیم کے رخصت و سہولت کا زیادہ مستحق ہے اس لئے اگر مقیم کو ایک دن ایک رات تک
مسح کی اجازت ہے تو مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت ہے۔ یہ حدیث مسح علی الخفین کی تحدید
و توقیت کے سلسلہ میں جمہور کی نہایت واضح دلیل ہے۔ امام مالک صاحب توقیت کے قائل نہیں ہیں ان کا
مستدل ابو داؤد و طحاوی میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے آخر میں ولو استزدنا
لزادنا کی زیادتی ہے لیکن یہ استدلال کئی لحاظ سے تام نہیں کہ اولاً تو یہ حضرت خزیمہ کا صرف خیال
ہے ضروری نہیں کہ مزید کچھ مدت کی اجازت دے ہی دیتے۔ ثانیاً یہ کہ لو شرطیہ کے بعد انتفاء جزاء بسبب
انتفاء شرط کے یقینی ہوا کرتا ہے اس لئے انتفاء شرط کی صورت میں وجود جزاء کو متحقق ماننا بالکل
غلط ہوگا۔ علاوہ ازیں اور بھی بعض روایات ہیں جن سے امام مالک عدم توقیت پر استدلال کرتے
ہیں مگر یہ سب روایات ضعیف الاسناد ہیں۔ امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں۔
لیس ینبغی لاحد ان یترک مثل ھذہ الآثار المتواترة فی التوقیت۔ فصل حدیث ابی
عمارة۔ باقی رہا مسح علی الخفین کی ابتداء کا۔ تو امام احمد لبس کے وقت سے مدت کی ابتداء کے
قائل ہیں بعض کہتے ہیں جب سے وضو کیا ہے۔ احناف کے نزدیک حدث کے وقت سے مسح
علی الخفین کی ابتداء ہوگی یہیں تک ابتداء مدت کا تعلق ہے تو اس میں کہ امام مالک کے وہ توقیت
کا انکار کرتے ہیں اور سب متفق ہیں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقال الترمذی "الحکم بن عتیبہ وحماد
اس حدیث کی سند پر ابو داؤد ترمذی نے جو کلام کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو داؤد نے پہلے تو شعبہ
سے عن الحکم بن عتیبہ وحماد عن ابراہیم التیمی عن ابی عبداللہ الجدلی عن خزیمہ بن ثابت اس حدیث کو
روایت کیا۔ مگر اس میں ولو استزدناہ لزادنا کی زیادتی نہیں ہے اس کے بعد ابو داؤد نے اسی حدیث کو
منصور بن معتمر سے عن ابراہیم التیمی نقل کرکے فرمایا۔ وفیہ ولو استزدناہ لزادنا۔ اس سے بظاہر
معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد ابراہیم تیمی کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ اول کی تائید و توثیق کیا جا رہا ہے
جب دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم تیمی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں ایک یہ کہ

وشعبہ کے بقول ابراہیم نخعی کا ابوعبداللہ الجدلی سے سماع ثابت نہیں برخلاف اس کے ابراہیم تیمی کی روایت میں عمرو بن میمون کا واسطہ موجود ہے اس لئے ابراہیم تیمی کی روایت یقیناً مسند ہوگی اور ابراہیم نخعی کی روایت منقطع ہوگی۔ دوسرا اعتراض ابراہیم نخعی کی روایت پر یہ ہے کہ ابوعبداللہ کا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت نہیں مگر یہ اعتراض ابراہیم تیمی کی روایت پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی ابوعبداللہ اور حضرت خزیمہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مگر اس کے باوجود امام ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح فرمایا۔ جہاں تک ثبوتِ سماع کا تعلق ہے تو اتصال حدیث کے لئے امام بخاری کے نزدیک تو بے شک ثبوتِ سماع شرط ہے، مگر امام مسلم اور جمہور کے نزدیک اتصالِ سند کے لئے صرف امکانِ سماع کافی ہے۔ اس لئے امام مسلم اور جمہور کے مذہب کی بناء پر امام ترمذی کا اس کو صحیح کہنا بالکل صحیح ہوگا۔ یہی جواب بعینہٖ ابراہیم نخعی کی روایت کا ہوگا کہ بوجہ معاصرت کے ابراہیم نخعی کا ابوعبداللہ سے امکانِ سماع ہے۔ علاوہ ازیں جب امام ترمذی نے ابراہیم تیمی کی اس روایت کو سعید بن مسروق سے بغیر اس زیادتی کے ذکر کرکے حسن صحیح کہہ دیا تو کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ منصور کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کو ثابت کیا جائے۔

(۱۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْاَرْبَعُوْن

باب المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ: ترجمۃ الباب میں اعلاہ واسفلہ کی ضمیر چونکہ خفین کی طرف راجع ہیں اس لئے قاعدہ کی رُو سے ضمیریں تثنیہ کی ہونی چاہیئے تھیں مگر چونکہ لفظِ خفین تثنیہ ہے جس سے واحد مفہوم ہو رہا ہے اس بناء پر اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی کی طرح مرجع معنیٰ مذکور ہے اس لئے مرجع اور ضمیر کے درمیان عدم تطابق کا اشکال مرتفع ہو جائے گا۔

اب مسح علی الخفین کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام احمد سفیان ثوری، امام اوزاعی رحمہم اللہ صرف ظاہر خفین پر مسح کے قائل ہیں اور امام مالک، امام شافعی، اسحاق بن راہویہ ظاہر خف پر مسح کو واجب کہتے ہیں اور اسفلِ خف پر سنّت کہتے ہیں۔ وھٰذا الحدیث معلول: حدیث معلول

وہ ہے جس میں علت قادحہ خفیہ ہو جس کا ادراک ماہر فن ہی کر سکتا ہے۔ معلول چونکہ اعلال سے ماخوذ ہے اس لئے قاعدۂ صرفی کے لحاظ سے مُعَل ہونا چاہئے مگر محدثین کی اصطلاح میں معلول کہا جانے لگا۔ یہ حدیث چند وجوہ کی بنا پر معلول ہے۔ اولاً یہ کہ عبد اللہ بن مبارک نے اس کی سند کو کاتب مغیرہ پر ختم کر دیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کا ذکر نہیں کیا اس لئے یہ حدیث مرسل ہوئی۔ ثانیاً ولید بن مسلم کے علاوہ کوئی بھی اس کو مسنداً ذکر نہیں کرتا۔ ثالثاً ثور بن یزید نے اس کو رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا اس لئے اس میں انقطاع بھی ہوا۔ رابعاً عبد اللہ بن مبارک کی حدیث میں ہے عن رجاء حُدِّثت عن کاتب المغیرۃ اس میں حُدِّثت بصیغہ مجہول سے معلوم ہوتا ہے کہ رجاء بن حیوہ نے اس حدیث کو کاتب مغیرہ سے خود نہیں سنا بلکہ درمیان میں کوئی واسطہ ہے اس لئے یہ دوسرا انقطاع ہوگا۔ خامساً یہ حدیث عام روایات کے بالکل خلاف ہے اس لحاظ سے یہ شاذ اور منکر بھی ہوئی۔ باب فی المسح علی الخفین ظاھرھما: حضرت مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے اس کے علاوہ بھی بہت سی حدیثیں ہیں جن میں ظاہر خفین پر مسح کا ذکر ہے۔ یعنی عبد الرحمٰن ابن ابی الزناد۔ لفظاً بتغیر الفاظ تضعیف میں سے ہے۔ مگر امام ترمذی نے ابواب اللباس باب ما جاء فی کراھیۃ المشی فی النعل الواحد میں عبد الرحمٰن بن ابی الزناد کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اس لئے ان کی روایت کو ضعیف سمجھنا درست نہیں البتہ آخر میں جب یہ بغداد پہنچے تھے تو ان کے حافظہ میں کچھ فرق آگیا تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ابو داؤد ص۲۲ میں فرمان ہے لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولیٰ بالمسح من اعلاہ وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاھر خفیہ۔ اس قسم کی اور بھی متعدد روایات ہیں جن میں ظاہر خفین پر مسح کی تصریح ہے اس لئے باب سابق کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ظاہر خفین پر مسح کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتفاقی طور پر اسفل خف کو اپنے دست مبارک سے صاف کیا ہو لیکن راوی نے اس کو اسفل خف کے مسح پر محمول کر لیا ہو۔ بہرحال ظاہر خفین کے مسح پر بہت سی روایات دلالت کرتی ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تزکیہ نفس کی غرض سے دو سال تک امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہے تھے۔ جو دو برسوں میں

کمال تعلق تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ لولا السنتان لھلك النعمان کہ اگر دو سال امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہ کر تزکیۂ نفس نہ کرتا تو نعمان ہلاک ہو جاتا۔ اس لئے علم کے ساتھ تزکیۂ نفس بھی اشد ضروری ہے۔ بہرحال اسی تعلق کے پیشِ نظر کچھ لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی امام جعفر صادق سے یہ شکایت کی کہ امام ابوحنیفہ شرعی مسائل کے اندر قیاس کرتے ہیں۔ اس پر امام جعفر صادق نے بازپُرس کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے جواباً عرض کیا کہ میرا قیاس نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ کے دائرہ میں محدود رہتا ہے۔ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ہمیشہ ترک کر دیتا ہوں اگر خدانخواستہ نصوص کے خلاف قیاس کرتا تو حائضہ کو قضائے صلوٰۃ کا حکم دیتا نہ کہ قضائے صوم کا کیونکہ صوم کے لئے طہارت کی شرط نہیں، نیز مؤنث کو مذکر کی بہ نسبت میراث کا دوگنا حصہ دلواتا کیونکہ لڑکی کسب سے مجبور ہے اور لڑکا ہر طرح کمانے پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی طرح خروجِ بول میں غسل کا حکم دیتا نہ کہ خروجِ منی میں کیونکہ بول کی نجاست متفق علیہ ہے اور منی کی مختلف فیہ ہے اور مسح علی الخفین میں اسفل خفین پر مسح کا حکم دیتا کیونکہ اسفل میں بہ نسبت اعلیٰ کے تلوّث کا زیادہ اندیشہ ہے مگر میں نے ان تمام مسائل کے اندر نص کے مقابلہ میں اپنے قیاس کو ترک کر دیا۔ یہ باتیں سُن کر امام جعفر صادق رحمۃ اللہ بہت مطمئن ہوئے۔ باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والنعلین : جورب کپڑے کی جراب کو کہتے ہیں خواہ اونی ہوں یا سوتی۔ خف چمڑے کا ہوتا ہے۔ مسح علی الخفین چونکہ خلافِ قیاس اخبارِ مشہورہ متواترہ سے ثابت ہے اور جو چیز خلافِ قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں اس لئے جوربین کو خُفّین پر قیاس کرکے مسح علی الجوربین کو جائز نہیں کہا جا سکتا۔ باقی حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت جس کی اگرچہ امام ترمذی نے تصحیح کی ہے مگر ابوداؤد نے اس پر یہ جرح کی ہے۔ کان عبد الرحمٰن بن مھدی لایحدث بھذا الحدیث لان المعروف عن المغیرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلّم مسح علی الخفین۔ اس لئے یہ قابلِ احتجاج نہیں۔ اب اگر مسح علی الخفین اور مسح علی الجوربین کو اوقاتِ مختلفہ پر محمول کرکے اس جرح کا جواب بھی دے دیا جائے تو پھر بھی دوسرے محدثین امام نووی وغیرہ نے اس روایت کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو پھر بھی مسح علی الجوربین کے بارے

ہیں صرف تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ابوموسیٰ اشعری اور حضرت بلال کی روایتیں تو ضعیف ہیں اور مغیرہ بن شعبہ والی روایت مختلف فیہ ہے اس بنا پر یہ تینوں روایتیں مل کر بھی اس درجہ کو نہیں پہونچ سکتیں کہ آیت قرآنی میں تخصیص کر سکیں۔ اس لئے آیت اور دیل للاعقاب من النار والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے یقیناً ان کو متروک العمل ماننا پڑے گا۔ تاہم اگر جوربین اس قسم کے ہوں کہ ان سے خفین کا مفاد حاصل ہو سکے تو بالاتفاق ان پر مسح جائز ہوگا۔ اب صاحبین اور امام شافعی واحمد کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر جوربین ثخینین ہوں یعنی اتنے موٹے ہوں کہ ان میں نہ تو پانی بآسانی چھن سکے اور نہ ان کا باطن نظر آئے اور بذاتِ خود وہ اتنے سخت ہوں کہ ساقین پر بغیر کسی بندش اور سہارے کے رُکے رہیں تو ایسے جوربین خفین کے حکم میں شمار کئے جائیں گے، اور ان پر مسح جائز ہوگا۔ لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر جوربین ثخینین مجلّد یا منعّل ہوں تو خفین کے حکم میں آئیں گے ورنہ نہیں۔ مجلّد اس جورب کو کہتے ہیں جس کے اعلیٰ و اسفل میں سب جگہ چمڑا لگا ہوا ہو اور منعّل سے مراد وہ ہے جس کے صرف اسفل میں چمڑا ہو۔ مگر چونکہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے وفات سے چند روز پہلے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اس لئے جوربین ثخینین پر بالاتفاق مسح جائز ہوگا۔ مسح علی الجوربین والنعلین: چونکہ مسح نعلین کسی کے نزدیک بھی مشروع نہیں اس لئے والنعلین کے واؤ کو یا تو مع کے معنی میں لے کر یہ مراد لیا جائے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الجوربین بغیر خلع نعال کے کیا۔ یا یہ مراد لیا جائے کہ وہ جوربین خود منعّل تھے جس سے امام ابوحنیفہ کی ظاہر روایت کی تائید ہوگی یا یہ مراد لیا جائے کہ جوربین پر مسح کے بعد آپ نے نعلین پہنتے وقت نعلین پر ہاتھ پھیرا اس سے راوی[1] نے یہ سمجھا کہ نعلین پر بھی مسح کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال مسح علی النعلین کا شرعاً کوئی وجود نہیں۔ باب المسح علی الجوربین والعمامۃ ترجمۃ الباب میں جوربین کا لفظ ناسخین کی غلطی کی وجہ سے آگیا۔ کیونکہ حدیث میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری، ابن مبارک

---

[1] یا خود راوی کی مراد یہ ہو کہ مسح علی الجوربین تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائے وجوب کی غرض سے اور مسح علی النعلین صفائی کے طور پر کیا۔ اس صورت میں راوی کی طرف غلط فہمی کی نسبت بھی لازم نہیں آئے گی۔ فقط۔
سید مشہود حسن عفی عنہ

وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ نہ مشروع ہے اور نہ مسح راس کی فرضیت اس سے ساقط ہوگی الا یہ کہ اس ضمن میں سر کی مقدار مفروض پر مسح ہو جائے۔ امام احمد، اسحاق اور امام اوزاعی مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ مسلم شریف صـ۱۳۲ میں حضرت بلال کی حدیث رایت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مسح علی الخفین و الخمار جس کو امام مسلم نے دو سندوں سے ذکر کیا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف صـ۱۳۳ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کو امام مسلم نے تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے مسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی خفیہ۔ دوسری روایت میں ہے۔ مسح علی الخفین ومقدم رأسہ وعلی عمامتہ۔ تیسری روایت میں ہے۔ فمسح بناصیتہ وعلی العمامۃ وعلی الخفین۔ تیسری حدیث عمرو بن امیہ ضمری کی بخاری شریف صـ۳۳ میں اوزاعی عن یحیی عن ابی سلمۃ عن جعفر بن عمرو ابن امیۃ عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یمسح علی عمامتہ وخفیہ و تابعہ معمر عن یحیی عن ابی سلمۃ عن عمرو رأیت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔ جمہور کی طرف سے ان روایات کے حسب ذیل جواب دیئے گئے ہیں (۱) حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تینوں روایتوں میں مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کر رہا ہے کہ مسح علی العمامہ کی خود اپنی مستقل کوئی حیثیت نہیں صرف تبعاً کیا گیا ہے جس کو عمامہ کی اصلاح و درستگی پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے۔ باقی بخاری شریف کی روایت میں عمامہ کے ذکر کو امام اوزاعی کی خطاء پر محمول کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے تابعہ عمرو سے متابعت کا ذکر کیا ہے جس سے ایک بات تو یہ بتانی مقصود ہے کہ معمر کی روایت میں ابوسلمہ اور عمرو بن امیہ کے درمیان جعفر کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسری بات یہ بتانی ہے کہ معمر کی روایت میں عمامہ کا کوئی ذکر نہیں چنانچہ مصنف عبد الرزاق میں معمر کی اس روایت کی تخریج کی گئی ہے مگر اس میں عمامہ کا ذکر نہیں ہے

۲ مسلم کی روایت میں اصل لفظ خمار مانا جائے۔ خمار کے معنی دوپٹہ کے ہیں جو عورتیں اوڑھتی ہیں۔ مرد کی طرف نسبت کی وجہ سے مجازاً عمامہ مراد لے کر رُواۃ نے روایت بالمعنی کے طور پر دوسری روایات میں بجائے خمار کے صاف طور پر عمامہ کا لفظ ذکر کر دیا۔ جمہور خمار کو حقیقی معنی پر محمول کرتے

ہوئے وہ کپڑا مراد لیتے ہیں جو آپ تیل سے حفاظت کے لئے عمامہ کے نیچے رکھا کرتے تھے اور مسئلہ کی رو سے اگر پگڑی اتنی ہلکی اور باریک ہو کہ پانی اس میں پیوست ہو کر بالوں تک پہنچ جائے تو مسح راس کی فرضیت ادا ہو جائے گی (۳) نیز یہ کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر اس بات کا قرینہ ہے کہ مسح علی العمامہ مسح علی الراس کی تکمیل کے طور پر کیا گیا ہو (۴) یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ مسح علی العمامہ پہلے تھا لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ نے موطا میں فرمایا کہ بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فترک اگر منسوخ ماننے کی صورت میں یہ اشکال لازم آتا ہے کہ آیت مائدہ جو اس کی ناسخ ہے وہ غزوۂ تبوک سے بہت پہلے نازل ہو چکی تھی اور حضرت مغیرہ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہما کے یہ واقعات غزوۂ تبوک کے سفر میں پیش آئے ہیں تو اس صورت میں ناسخ کا منسوخ سے پہلے ہونا لازم آئے گا جو بالکل خلاف عقل ہے (۵) اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ روایات عمامہ آیت مائدہ کے معارض ہونے کی وجہ سے مؤول اور متروک العمل قرار دے دی جائیں نیز یہ کہ ابو داؤد شریف صفحہ ۱۹ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ قطریۃ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ فلم ینقض العمامۃ۔ یہ حدیث صاف طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس موقع پر آپ نے عمامہ کو کھولا اور نہ ہی اس پر مسح کیا بلکہ عمامہ کے اندر ہاتھ ڈال کر آپ نے مقدم راس پر مسح کیا اگر مسح علی العمامہ جائز ہوتا تو ایسی صورت میں جب کہ عمامہ کے کھولنے کو آپ نے دشوار محسوس کیا تو عمامہ ہی پر مسح فرما لیتے۔ مگر ضرورت کے باوجود آپ کا مسح علی العمامہ نہ کرنا اس کی عدم مشروعیت کی بیّن دلیل ہے۔ نیز یہ کہ جب عمامہ کے نیچے ہاتھ ڈال کر مسح کیا جائے گا تو لامحالہ مسح کے بعد عمامہ کو درست کرنا بھی پڑے گا اس لئے عمامہ کو درست کرنے کی تاویل اور تکمیلاً لمسح الراس کی دونوں تاویلیں قرین قیاس ہو جائیں گی۔

(۱۵ محرم الحرام ۱۳۹۶ھ)

الدرس السادس والاربعون

باب ما جاء فی الغسل من الجنابۃ: لفظ جنب کا واحد، تثنیہ، جمع اور مذکر و مؤنث

سب پر بتاویل ذوی جنابۃ اطلاق کیا جاتا ہے۔ جنابت کے معنی بُعد یعنی دُوری کے آتے ہیں اس لئے کہ جنابت کی حالت میں انسان مساجد سے اور نماز و قرأتِ قرآن سے دُور رہتا ہے اس وجہ سے جُنبی کو جنب کہا جاتا ہے۔ غسلاً۔ غسل بضم الغین فعل غسل کو بھی کہتے ہیں اور اس پانی کو بھی جو غسل کے لئے مہیّا کر کے رکھا جائے اور بکسر الغین اس چیز کو کہتے ہیں جس سے غسل کیا جائے جیسے خطمی وغیرہ اور بفتح الغین کے معنی ہیں اسالۃُ الماء یعنی دھونا۔ فغسل کفیہ۔ غسلِ کفین یا تو اس بنا پر تھا کہ آپ نوم سے بیدار ہوئے تھے اور نوم سے بیدار ہونے پر خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اذا استیقظ احدکم من منامہٖ فلا یغمسن یدہٗ فی الاناء حتّٰی یغسلھا ثلثا فانہٗ لا یدری این باتت یدہٗ میں غسل یدین کا حکم فرمایا ہے اس لئے اس کے مطابق آپ نے خود بھی عمل کیا۔ ممکن ہے نجاستِ حقیقی کا کچھ اثر ہو یا صرف احتمالِ نجاست ہو یا اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں کے آداب میں سب سے پہلے غسلِ یدین ہے۔ فافاض علیٰ فرجہٖ۔ غسل فرج کے بعد ہاتھوں کو مٹی سے رگڑ کر دھونا یا تو زیادتی نظافت کی وجہ سے تھا یا اس لئے کہ مٹی سے جراثیم کا ازالہ نہایت عمدہ طریقہ پر ہوتا ہے چنانچہ آج کل کی ڈاکٹری تحقیقات بھی یہی بتاتی ہیں۔ نیز یہ کہ مٹی کا استعمال صحت کے لئے مفید اور بہت سے امراض کے لئے شفاء ہے۔ جیسا کہ بسم اللہ تربۃ ارضنا بریقۃ بعضنا لیشفیٰ سقیمنا باذن ربنا سے ظاہر ہوتا ہے۔ بظاہر تیمّم میں بھی مٹی کا استعمال اسی لئے رکھا گیا ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ ازالۂ مرض بھی ہو جائے کیونکہ زیادہ تر بیماروں ہی کو تیمم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فقدانِ ماء کا عذر تو بہت کم پیش آتا ہے۔ گاؤں دیہات کے لوگوں کی صحت بھی اسی وجہ سے اچھی ہوتی ہے کہ وہ بچپن میں مٹی کے اندر کھیلتے ہیں بڑے ہو کر کھیتوں میں کام کرتے ہیں ــــ

فافاض علیٰ رأسہٖ۔ چونکہ حدیث میں ہے تحت کل شعرۃ جنابۃ اس لئے آپ نے زیادہ اور گھنے بال ہونے کی وجہ سے سرِ مبارک پر نہایت اہتمام کے ساتھ تین مرتبہ پانی ڈالا تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہونچ جائے۔ ثم افاض علیٰ سائر جسدہٖ۔ سائر کے معنی باقی کے ہیں۔ مطلب یہ کہ سر کو چھوڑ کر باقی جسد پر پانی بہایا۔ مجازاً اس کے معنی جمیع کے بھی آتے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کتاب الغسل میں ہے ثم یفیض الماء علیٰ جلدہٖ کلہٖ۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث کے ان الفاظ کے

عادت آپ کی سر مبارک پر بال رکھنے کی تھی صرف دو مرتبہ آپ نے حلق کرایا ہے۔ سر اور داڑھی کے بال گنجان تھے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحت کل شعرۃ جنابۃ کے پیش نظر احتیاطاً حلق کرایا کرتے تھے۔ ان انغمس الجنب فی الماء۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک فرائض غسل مضمضہ اور استنشاق اور سائر اعضاء کا غسل ہے۔ اس لئے اس صورت میں جب تک مضمضہ اور استنشاق نہ کرے گا محض پانی میں ڈبکی لگانے کی وجہ سے غسل کا فرض ادا نہ ہوگا۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک فرض غسل صرف اسالۃ الماء علی سائر الجسد ہے اس لئے اُن کے نزدیک فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ امام مالک صاحب کے نزدیک چونکہ دلک ضروری ہے اس لئے اس صورت میں اگر دلک کرلیا تو اُن کے نزدیک بھی فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ اب اس صورت میں ترتیب و موالاۃ نہ ہونے کی وجہ سے شوافع اور مالکیہ کے نزدیک وضو نہ ہوگا اِلّا یہ کہ کہا جائے کہ ترتیب و موالاۃ بقدر امکان ضروری ہے ورنہ نہیں البتہ اصحاب ظواہر غسل میں وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ غسل کا طریقہ مسنونہ سب کے نزدیک ایک ہی ہے۔ غسل میں نیّت کے اندر وہی اختلاف ہے جو وضو میں ہے۔ باب هل تنقض المرءة شعرها عند الغسل۔ مردوں کے لئے غسل میں بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچانا ضروری ہے۔ علوی اور ترک جو سر پر بال رکھتے ہیں اُن کے لئے بالوں کا کھولنا ضروری ہے، البتہ عورت کے گندھے بال یعنی ضفائر کا کھولنا کسی کے نزدیک ضروری نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے سر پر بال رکھنا ضروری ہے۔ حلق کرانے والی عورتوں پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے۔ بالوں کے انتشار سے تحفّظ کے لئے عورتیں ضفائر یعنی پٹیاں بنا کر چوٹی بنا لیتی ہیں اس لئے ہر مرتبہ غسل میں بالوں کے کھولنے میں حرج اور مشقّت لازم آتی ہے اس لئے ایسی شکل میں صرف بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچانا کافی ہے۔ عورتوں کے لئے دفع حرج کی غرض سے خلاف قیاس یہ سہولت دی گئی اس لئے مردوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف علوی کی نسبت تصوّف کے اعتبار سے کی جاتی ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تصوف میں بہت اہم مقام ہے۔ تصوّف کے تمام سلسلے حضرت علی تک پہونچتے ہیں۔ نقشبندیہ کا صرف ایک سلسلہ اُولیسیہ حضرت سیّدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہونچتا ہے۔ مجدّد الف ثانی اور

قائم مقام کرکے غسل کا حکم لگا دیا جائے۔ یہ صورت قرن صحابہ میں مختلف فیہ ہوئی، جس کی وجہ یہ تھی کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مسلم شریف صفحہ ۱۵۵ ج۱ میں روایت ہے کہ میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک مرتبہ پیر کے روز قبار کی طرف نکلا حتّٰی کہ جب ہم قبیلۂ بنوسالم میں پہونچے تو آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتبان بن مالک کے دروازے پر آواز دی وہ اس وقت چونکہ مصروف جماع تھے اس لئے قبل الانزال الگ ہوکر فوراً غسل کیا پھر تہبند باندھ کر نہایت عجلت کے ساتھ اس حالت میں باہر نکلے کہ سر سے پانی ٹپک رہا تھا یہ دیکھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شاید ہم نے آپ کو عجلت میں ڈال دیا اس کے بعد انھوں نے مسئلہ معلوم کیا کہ اگر کوئی شخص قبل الانزال الگ ہوجائے تو اس پر غسل واجب ہوگا یا نہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا انما الماء من الماء یعنی الغسل من خروج المنی۔ یہ ابتدائے اسلام کا حکم تھا بعد میں آپ نے ارشاد فرمادیا تھا کہ اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل یعنی غیبوبۂ حشفہ سے غسل واجب ہوجائے گا۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو، مگر یہ حکم بہت سے صحابہ تک نہیں پہونچ سکا اور ان کا عمل انما الماء من الماء ہی پر رہا۔ حتّٰی کہ عبید بن رفاعہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی مجلس میں تھے کہ یہی مسئلہ سامنے آیا تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص جماع کرے اور قبل الانزال الگ ہوجائے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا اس کو چاہئے کہ شرمگاہ کے حصّہ کو دھولے اور وضو کرلے۔ اس کو سُن کر ایک صاحب مجلس سے کھڑے ہوئے اور فوراً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کی اطّلاع دی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اسی وقت جلدی جاؤ اور زید کو اپنے ساتھ لے کر آؤ تاکہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس پر تم بھی گواہی دے سکو۔ جب زید بن ثابت آئے تو حضرت عمر نے اُن سے فرمایا کہ تم اپنی رائے سے جو چاہتے ہو مسئلہ بیان کر دیتے ہو انھوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی رائے سے کچھ نہیں کہا بلکہ میں نے اپنے اعمام حضرت رفاعہ بن رافع اور ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہما سے سُنا ہے۔ ان دونوں صحابہ کی جلالت شان کے پیش نظر حضرت عمر نے اس مسئلہ کو حاضرین صحابہ کے سامنے رکھا کہ آپ لوگوں کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے۔ صحابہ کا اس میں اختلاف ہوا۔ جس میں بہت بڑی اکثریت صحابہ

کی اسی طرف گئی کہ غسل اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ خروج منی ہو ورنہ نہیں۔ حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما اس پر مُصر ہے کہ اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل اس اختلاف کو دیکھ کر حضرت عمر نے فرمایا کہ تم خیر اُمت ہو اصحاب بدر ہو جب تم ہی اختلاف کرو گے تو پھر میں کس سے تحقیق کرنے جاؤں گا۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کرائیے۔ چنانچہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے معلوم کرایا تو اُن کو اس کا کچھ علم نہ تھا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے معلوم کرایا تو انہوں نے بھی یہی فرمایا کہ اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل چونکہ مسئلہ کافی اہمیت کو پہونچ چکا تھا اس لئے تقویت کے لئے عمل کا بھی ذکر کر دیا کہ فعلتہ انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس فرمان کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ کر کے فرمایا کہ اگر کوئی شخص آئندہ اس کے خلاف کرے گا تو میں اس کو سخت ترین سزا دوں گا اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ انما الماء من الماء منسوخ ہے مگر حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت ابو بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس کو احتلام پر محمول کرتے ہیں لیکن حضرت عتبان رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم نوم و یقظہ دونوں کا تھا۔ اس لئے ان دونوں حضرات کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ حدیث یقظہ کے بارے میں منسوخ ہے اور احتلام کے بارے میں اس کا حکم باقی ہے اس لئے کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔ خروج منی کے بعد غسل کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق انسان کے پورے جسم سے ہے اگرچہ اس کا مرکز دماغ ہے اور عورت کے اندر گردا اس کے خزینہ ہیں۔ منی کے خروج سے بہت ضعف ہوتا ہے انسان کی روح جمادی، روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی سب متاثر ہوتی ہیں جس کی دلیل کمال لذت ہے۔ روح جمادی کا مرکب عناصر اربعہ ہیں اور روح نباتی کا مرکب روح جمادی ہے اور روح حیوانی کا مرکب روح نباتی ہے اور روح انسانی کا مرکب روح حیوانی ہے۔ ۱۲۰ دن میں بچے کے اندر روح انسانی ڈال جاتی ہے یہ تمام ارواح چونکہ خروج منی سے متاثر ہوتی ہیں جو غفلت عن اللہ کا سبب ہے جس کے اثر کا ازالہ صرف غسل ہی سے ہوتا ہے۔ اس لئے غسل فرض کیا گیا ہے۔ باب فیمن یستیقظ دیری

مسئلہ ولا یذکر احتلاما: انسان کے ذکر سے چار قسم کی رطوبات نکلتی ہیں۔ منی، مذی، ودی اور بول۔ منی کے اندر غلظت، دفق اور بدبو ہوتی ہے۔ یہی تین صفتیں اس کو دیگر رطوبات سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذی میں بہ نسبت منی کے غلظت کم ہوتی ہے مگر شہوت شرط ہے کیونکہ عند الملاعبة اس کا خروج ہوتا ہے۔ ودی میں مذی سے بھی کم غلظت ہوتی ہے اور اس میں شہوت بھی شرط نہیں ہے اور بول مثل پانی کے رقیق ہوتا ہے بجز منی کے بقیہ تینوں رطوبتیں موجب وضو ہیں مگر خروج منی کے بعد غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص نیند سے بیدار ہوا اور اس نے کچھ رطوبت دیکھی مگر یہ طے نہ کر سکا کہ منی ہے یا مذی یا ودی تو اس کے بارے میں علامہ شامی نے رد المحتار میں کل چودہ صورتیں لکھی ہیں ان میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے بعض میں بالاتفاق غسل واجب نہیں، بعض مختلف فیہ ہیں۔ اگر منی، مذی، ودی کا یقین ہو یا منی اور مذی میں شک ہو یا منی اور ودی میں شک ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا تینوں میں شک ہو تو ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہوں گی احتلام یاد ہوگا یا احتلام یاد نہ ہوگا یہ کل چودہ صورتیں ہوئیں۔ ان میں سے سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہوگا۔ وہ یہ ہیں شک کی پانچ صورتیں اور مذی کے یقین کی صورت بشرطیکہ احتلام یاد ہو اور یقین منی کی دونوں صورتیں خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو اور عدم تذکر احتلام کی صورت میں مذی کا یقین ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا ودی کا یقین ہو خواہ احتلام یاد ہو یا نہ ہو ان تین صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا۔ اب اگر منی مذی یا منی ودی یا تینوں میں شک ہو تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا خلافاً لابی یوسف للشك فی وجود الموجب۔ طلبہ کی آسانی کے لئے ذیل میں نقشہ تحریر کر دیا ہے اس سے ان شاء اللہ سمجھنے میں سہولت ہو جائے گی۔

تذکر احتلام		عدم تذکر احتلام	
(۱) منی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۲) منی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق
(۳) مذی کا یقین ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۴) مذی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق
(۵) ودی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق	(۶) ودی کا یقین ہو	عدم وجوب بالاتفاق

باقی نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے

تذکر احتلام		عدم تذکر احتلام	
(۱) منی کا ودی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۱) منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفین خلافاً لابی یوسف
(۲) منی اور مذی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۲) منی اور ودی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفین خلافاً لابی یوسف
(۳) مذی اور ودی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۳) مذی اور ودی میں شک ہو	عدم وجوب بالاتفاق
(۴) تینوں میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	(۴) تینوں میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفین خلافاً لابی یوسف

شقائق الرجال: شقیق سگے بھائی کو کہتے ہیں لیکن یہاں مثل کے معنی میں ہے، اپنے حقیقی معنی میں بھی ہو سکتا ہے لان الشقیق شق ما شق التی بذا النساء شقائق من الرجال کما قال اللہ تعالیٰ "خلق منہا زوجہا" اس لئے مادہ کی یکسانیت کی وجہ سے مخلوق میں مخصوص مادہ کے آثار کا پایا جانا یہ کہا ہے۔ وعبد اللہ ضعفہ۔ ان پر چونکہ تصوف کا غلبہ تھا اور تصوف کی اولین تعلیم یہ ہے کہ اپنے ساتھ بدظنی اور دوسروں کے ساتھ حسن ظن رکھا جائے۔ اب اگر اس کے اندر توغل کی وجہ سے تنقید رجال کی طرف توجہ نہ ہے تو روایت حدیث میں ایسا شخص دھوکہ کھا جاتا ہے۔ عبد اللہ کے ضعف کی وجہ بھی یہی ہے ورنہ تو ان کی ثقاہت مسلم ہے۔ (۲۳ محرم الحرام ۱۳۹۶ھ)

الدرس الثامن والاربعون

باب ما جاء فی المنی والمذی: ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مذی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال خود حضرت علی نے کیا تھا مگر بخاری شریف ص۔ میں ہے فامرت رجلاً اب یہ رجل کون تھے تو ابو داؤد ص۔ کی ایک روایت میں حضرت مقداد فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کروں۔ ابو داؤد کی دوسری روایت میں شک کے الفاظ ہیں فذکرت ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم او ذکر لہ۔ بعض روایات میں حضرت عمار کو سائل بتایا گیا ہے۔ تو اس کی توجیہ کی صورت ایک تو یہ ہے کہ وکیل کے فعل کو موکل یعنی حضرت علی نے اپنی طرف منسوب کرکے ساتھ فرمادیا، دوسری توجیہ یہ ہے کہ اس روایت میں یہ ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں نے خود سوال کیا تو وہ سوال مجموعی اعتبار سے تھا کہ

کسی شخص کے اگر مذی نکل جائے تو کیا اس پر غسل واجب ہوگا؟ اس بنا پر جس کے خلاف ہونے کا
کوئی سوال نہیں۔ اب رہا یہ اشکال کہ جب ان دونوں کو سوال کا حکم دے دیا تھا اور انھوں نے معلوم
کر کے جواب بھی دے دیا تھا تو پھر حضرت علی نے خود کیوں سوال کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی
کو مزید تحقیق مقصود تھی یا ان دونوں کو سوال کرنے میں تاخیر ہوئی ہو اس لئے حضرت علی نے خود سوال
کر لیا۔ باب فی المذی یصیب الثوب: مذی کی نجاست پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ البتہ اس کی
تطہیر میں اصحاب ظواہر اور امام احمد نضح کو کافی کہتے ہیں۔ ان کا مستدل اسی روایت میں فتنضح
بہ ثوبک۔ جمہور غسل کو واجب کہتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص۴۲ میں واغسل ذکرک کے
الفاظ ہیں اس لئے نضح کو بھی غسل لیا جائے گا۔ احتیاطی پہلو بھی یہی ہے۔ دوسرے یہ کہ نضح سے
ازالۂ نجاست بھی نہیں ہوتا بلکہ نجاست مزید پھیل جاتی ہے اس بنا پر عقلاً بھی اس کو غسل
کے معنی میں لینا ضروری ہوگا۔ باب فی المنی یصیب الثوب: انسان کی منی کی نجاست وطہارت
میں صحابہ کرام ہی کے دور سے اختلاف ہے اگرچہ صحابہ کرام کی اکثریت منی کی نجاست ہی کی قائل
ہے۔ ائمہ مجتہدین میں سے امام مالک، امام ابوحنیفہ دونوں منی کی نجاست پر تو متفق ہیں۔ مگر
طریقہ تطہیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر منی خشک ہے تو اس کی
تطہیر کے لئے فرک کافی ہے اور اگر منی تر ہے تو اس کا غسل ضروری ہے فرک کافی نہ ہوگا۔ امام
مالک خشک اور تر دونوں میں غسل کو ضروری کہتے ہیں۔ لیث بن سعد اور حسن بصری دونوں
منی کو نجس کہتے ہیں مگر لیث بن سعد کہتے ہیں کہ اگر جسم یا کپڑے پر منی لگی ہوئی ہو اور اس حالت
میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعادہ نہ ہوگی۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ اگر منی جسم پر لگی
ہوئی ہو خواہ قلیل یا کثیر اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعادہ ہوگی اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی
ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعادہ نہ ہوگی۔ امام
شافعی صاحب کے منی کے بارے میں تین قول ہیں۔ (۱) منی پاک ہے، (۲) عورت کی نجس ہے مرد
کی پاک ہے مگر یہ قول شاذ ہے (۳) دونوں کی منی نجس ہے یہ قول دوسرے سے بھی زیادہ شاذ ہے۔
اصح اور مفتی بہ قول اول ہی ہے کہ منی مطلقاً پاک ہے۔ انسان کے علاوہ دیگر حیوانات میں ماکول

اور خنزیر یا ان میں سے کسی ایک اور دوسرے کسی حلال جانور کے دوغلے کی منی نجس ہے۔ اس کے
علاوہ باقی ماکول اللحم جانور۔ ان کی منی میں شوافع کے تین قول ہیں اوّل یہ کہ سب کی منی نجس
ہے ثانی یہ کہ ماکول اللحم کی پاک ہے غیر ماکول اللحم کی نجس ہے مگر سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ
ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب جانوروں کی منی پاک ہے۔ اب امام مالک صاحب تو سرے
سے فرک ہی کا انکار کرتے ہیں اُن کی دلیل بخاری شریف صفحہ ۳۶ کی یہ روایت ہے عن سلیمان
بن یسار قال سألت عائشة عن المنی یصیب الثوب فقالت کنت اغسل من ثوب
رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم فیخرج الی الصلوٰۃ واثر الغسل فی ثوبہ بقع الماء لیکن چونکہ
احادیث فرک بکثرت ہیں اور ناقابل انکار ہیں اس لئے مالکیہ اُن کو دلک بالماء پر محمول کرتے ہیں
مگر یہ اس لئے درست نہیں کہ مسلم شریف صفحہ ۱۴۰ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالےٰ عنہا
فرماتی ہیں لقد رأیتنی وانی لاحکہ من ثوب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم یابسا
بظفری دوسری روایت میں ہے لقد رأیتنی افرکہ من ثوب رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ
وسلّم فرکا فیصلی فیہ یہ احادیث چونکہ اس بات پر صاف دلالت کر رہی ہیں کہ منی یابس کو فرک
کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے کو بغیر دھوئے نماز پڑھ لی۔ اس لئے امام مالک کا
استدلال تام نہ ہوگا۔ باقی حضرات شوافع احادیث غسل کو منی رطب پر اور احادیث فرک کو
یابس پر محمول فرماتے ہیں۔ اس پر اگرچہ یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فرک سے اجزائے نجس کلی طور
پر زائل نہیں ہوتے لیکن یہ اعتراض اس لئے غلط ہوگا کہ استنجاء اور خفین میں بھی فرک کے بعد
طہارت کا حکم موجود ہے۔ حضرات شوافع کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ منی سے انبیاء علیہم السّلام
کی خلقت ہوئی اس سے منی کو نجس ماننے کی صورت میں مادّہ نجس سے تخلیق انبیاء لازم آئے گی
جو اُن کی عظمت شان کے خلاف ہے نیز لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ اور وَلَقَدْ
کَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ کے بھی خلاف ہے لیکن اس کا جواب قرآن پاک میں خود اللہ رب العزت کا ارشاد
ہے اَلَمْ نَخْلُقْکُّمْ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ۔ حیات نجاست ہی میں ہوگی اور مہین مادّہ کو احسن تقویم میں
تبدیل کر دینا تو کمال قدرت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں مادّہ منویہ رحم مادر میں پہونچ کر علقہ یعنی

خون کا لوتھڑا بن جاتا ہے جو بالاتفاق نجس ہے نیز رحم مادر میں بچے کا نشوونما اور اس کی غذائیت دم حیض سے ہوتی ہے۔ اور دم حیض بھی بالاتفاق حرام اور نجس ہے۔ بہرحال شوافع کا یہی بات پر قائم رہنا بہت مشکل ہے۔ آخر میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان کی خلقت کی کیفیات امور تکوینیہ میں سے ہیں اور امور تکوینیہ سے امور تشریعیہ پر استدلال کرنا خلاف اصول ہو غلط ہوگا کیونکہ ہم شرعاً کے مکلف ہیں نہ کہ تکوینیات کے۔ الذی بمنزلة المخاط سے شوافع کا منی کی طہارت پر استدلال غلط ہے کیونکہ اس تشبیہ میں ضروری نہیں کہ وجہ شبہ صرف طہارت و نجاست ہی ہو ممکن ہے وجہ شبہ لطافت ہو یا نفرت یا لزوجت ہو نیز یہ کہ جب اس میں طہارت و نجاست کا کوئی ذکر نہیں تو خواہ مخواہ اس سے استدلال شروع کر دینا بالکل غلط ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ قول صحابی کے بارے میں جب خود امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ ھم رجال ونحن رجال تو پھر عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے استدلال کرنا اپنے بنائے گئے اصول سے انحراف کے مترادف ہے۔

(۲۳ محرم الحرام ۱۴۰۳ھ)

الدرس التاسع والاربعون

باب في الجنب ينام قبل ان يغتسل ۔ یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی جنبی کے لئے قبل النوم وضو کو واجب کہتے ہیں۔ جمہور استحباب کے قائل ہیں سعید بن مسیب، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اباحت کے قائل ہیں۔ داؤد ظاہری کا مستدل اگلے باب کی روایت ما احدنا وهو جنب قال نعم اذا توضأ اور ابو داؤد صفحہ ۲۹ کی روایت ذکر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم انه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ واغسل ذكرك ثم نم۔ پہلی روایت میں نوم کو مشروط بالوضوء کرنا اور دوسری روایت میں صیغہ امر کے سبب وضو کرنا ان کا مستدل ہے۔ مگر ان کا یہ استدلال درست نہیں۔ اولاً یہ کہ عبداللہ بن عباس سے ترمذی صفحہ میں مرفوعاً روایت ہے کہ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من الخلاء فقرب اليه طعام فقالوا الا نأتيك بوضوء قال

انما امرت بالوضوء اذا قمت الی الصلوٰۃ۔ اس روایت میں قیام الی الصلوٰۃ او ما فی معناہ
کے علاوہ دیگر امور کے لئے وضو کے وجوب کی نفی کی گئی ہے اس لئے جنبی کے لئے قبل النوم وضو بھی
اس میں آ گیا نیز صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان (بذل المجہود ج۱ ص۱۳۸) کی روایت میں ہے اینام احدنا وھو
جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء کے اندر وضو کو معلق بالمشیۃ کرنا عدم وجوب کی واضح دلیل
ہے۔ ثالثاً اسی باب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وھو جنب ولا یمس
ماء جمہور کی دلیل بھی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے موطا کے اندر اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد
فرمایا وھذا الحدیث ارفق بالناس وھو قول ابی حنیفۃ مگر اس حدیث کے متعلق امام
ترمذی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں وقد روی عن ابی اسحاق ھذا الحدیث شعبۃ والثوری وغیر
واحد ویرون ان ھذا غلط من ابی اسحاق۔ اور ابوداؤد فرماتے ہیں ھذا الحدیث وھم
یعنی حدیث ابی اسحاق اسی طرح دیگر بہت سے محدثین نے ابو اسحاق کی طرف خطا کو منسوب
کیا ہے لیکن بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے اور ابن عربی نے شرح ترمذی میں اپنا یہ خیال ظاہر کیا
ہے کہ اس حدیث کو ابو اسحاق نے ایک طویل حدیث سے مختصر کرکے بیان کیا ہے وہ طویل حدیث یہ ہے (بذل المجہود ج۱
ص۱۳۸) قال ابو غسان اتیت الاسود بن یزید وکان لی اخا وصدیقا فقلت یا ابا
عمرو حدثنی ما حدثتک عائشۃ ام المؤمنین عن صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم فقال قالت ینام اول اللیل ویحیی آخرہ ثم ان کانت لہ حاجۃ قضی حاجتہ ثم
ینام قبل ان یمس ماء فاذا کان عند النداء الاول وثب وربما قالت قام فافاض علیہ
الماء وما قالت اغتسل وانا اعلم ما ترید وان نام جنبا توضأ وضوء الرجل للصلوٰۃ۔
— اس حدیث میں ان کانت لہ حاجۃ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجت سے بول و براز
مراد لیا جائے اور لا یمس ماء سے استنجی مراد لیا جائے یا حاجت سے مراد جماع لیا جائے اور
لا یمس ماء سے غسل مراد لیا جائے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ جنابت کی حالت میں
بغیر غسل کے سو جاتے تھے لیکن وضو کرتے تھے یا نہیں یہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ اب
ابو اسحاق کی غلطی صرف یہ ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حاجت سے جماع مراد لے کر اسی کے مطابق

حدیث کو مختصر کر کے بیان کر دیا گویا احدالاحتمالین کو ترجیح دے دی، لیکن بیہقی نے بطریق زہیر عن ابی اسحاق جو اس حدیث کو روایت کیا ہے اس میں وان نام جنباً توضأ کے بجائے وان لم یکن حاجۃ توضأ وضوء الرجل کے الفاظ ہیں اس صورت میں لم یمسّ ماءً سے وضو کا احتمال منقطع ہو کر غسل کا احتمال متعین ہو جائے گا اور وہی مطلب ہو گیا جو ابو اسحاق کی مختصر حدیث کا تھا۔ اس لئے ابو اسحاق کا تخطیہ درست نہیں خصوصاً جب کہ جرح بھی مجہول ہو۔ باقی رہا یہ اعتراض کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تدخل الملائکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب (ابوداؤد ص۳۰) لیکن یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ نماز قضا نہ ہونے تک جب شریعت کی طرف سے رخصت اور گنجائش ہے تو اس حکم کا نفاذ نہ ہوگا ہاں اگر غسل میں اتنی تاخیر کر دی کہ نماز قضا ہو گئی تو بلاشبہ ایسا شخص اس وعید کا مستحق ہوگا نیز یہ عدم دخول صرف ملائکہ رحمت تک ہی محدود رہے گا، ملائکہ حفظہ تو ہمہ وقت اپنے کام پر مامور رہتے ہیں۔ باب ماجاء فی مصافحۃ الجنب: اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو مصافحہ کا ذکر ہے مگر روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمۃ الباب میں مطابقت نہ ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ یہاں یہ حدیث مختصر ہے۔ بخاری شریف ص۴۲ میں یہ حدیث مکمل طور پر ذکر کی گئی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معہٗ حتّٰی قعد فانسللت فاتیت الرحل فاغتسلت ثم جئت وھو قاعد فقال این کنت یا اباھریرۃ فقلت لہٗ فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس تو امام ترمذی علیہ الرحمہ اس مختصر حدیث سے مطول حدیث کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اس میں چونکہ فاخذ بیدی کا لفظ مصافحہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لحاظ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ اب چونکہ حضرت ابو ہریرہ دلالت حال سے یہ سمجھتے تھے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ معلوم ہوگا کہ ابو ہریرہ جنابت کی وجہ سے میرے پاس سے چلے گئے تو آپ کو کسی قسم کی کوئی ناگواری نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں ان کا بغیر اجازت کے چلے جانا قابلِ اعتراض یا خلافِ ادب نہ ہوگا۔ دوسرا اسی قسم کا واقعہ نسائی ص۵۲ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے

وہ فرماتے ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ القی الرجل من اصحابہ ماسحہ ودعالہٗ قال فرأیتہٗ یومًا بکرۃً فحدت عنہ ثم اتیتہٗ حین ارتفع النہار فقال انی رأیتك فحدت عنی فقلت انی کنت جنبًا فخشیت ان تمسنی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان المسلم لاینجس۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان المؤمن لا ینجس سے نجاستِ حقیقی مراد ہے اس وجہ سے جنبی کی نجاست صرف نجاستِ حکمی ہوگی اس لئے اس کا جسد، اس کا سور، اس کا پسینہ سب پاک ہوگا۔ حائضہ اور نفساء کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ حیض ونفاس کی حالت میں روزہ بھی ممنوع ہے۔ جمہور ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں اُن کے نزدیک مومن کی قید سے کافر نکل جائے گا جس کا یہ مطلب ہوگا وان الکافر ینجس اس وجہ سے حالت جنابت میں کافر کے ظاہری جسد کا نجس ہونا لازم آتا ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں اُن کے نزدیک بھی اس کی چند شرطیں ہیں اوّلاً یہ کہ مسکوت عنہ سے مسکوت اولی نہ ہو اگر اولی ہوگا تو دونوں کا اشتراک فی الحکم بطریقِ دلالۃ النص ہوگا ثانیاً مسکوت عنہ مسکوت کے مساوی نہ ہو اگر دونوں مساوی ہوں گے تو اُن کا اشتراک فی الحکم بطریق قیاس ہوگا۔ ثالثاً بطور عادت ذکر نہ کیا گیا ہو جیسے وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ یا صرف وضاحت کے لئے یا مدح وذم یا تلذّذ کے طور پر ذکر نہ کیا گیا ہو ان تمام صورتوں میں مفہوم مخالفت معتبر نہ ہوگا یہاں ظاہر ہے انّ المؤمن لا ینجس بطور عادت ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا مفہوم مخالفت معتبر نہ ہوگا۔ ایک بحث یہاں یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد پاک ہے یا ناپاک؟ اس میں جمہور کا مذہب یہی ہے کہ کفار کا بھی ظاہر جسد پاک ہے ان کا سور اور پسینہ بھی پاک ہے بشرطیکہ وہ نجاستِ حقیقیہ میں ملوث نہ ہوں۔ روافض کے نزدیک کفار کا ظاہر جسد ناپاک ہے۔ اُن کا مستدل یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ہے کہ اس آیت میں کفار کو نجس قرار دیا گیا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ میں نجاست کے حکم کی علّت شرک کا ماخذ اشتقاق یعنی شرک ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مشتق پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کی علّت اس کا ماخذِ اشتقاق ہوا کرتی ہے اس لئے اس نجاست کی علّت شرک ہوئی جو باطنی اور قلبی چیز ہے جس کا

تعلق صرف قلب سے ہے نہ کہ ظاہر جسد سے لہٰذا اس کا ظاہر جسد پاک ہوگا۔ اسی طرح اہل کتاب کی
عورتوں سے نکاح کا جواز بھی اس کی بین دلیل ہے کہ مشرک کا ظاہر جسد ناپاک نہیں ہے ورنہ تو
زوجین کے درمیان جدائی کو فقط تکلیف ما لا یطاق کے قبیل سے ہو جائے گی اس لئے کہ زوجہ کے مو
و پسینہ سے احتراز ناممکن ہے۔ اب کافر کے دخول فی المسجد کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا مذہب
تو یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد چونکہ ناپاک نہیں ہے اس لئے وہ تمام مساجد میں داخل ہو سکتا ہے۔
واستفادی مصالح کی بناء پر روک ٹوک الگ بات ہے۔ امام شافعی صاحب مسجد حرام کے علاوہ
تمام مساجد میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں۔ امام مالک صاحب مسجد حرام پر قیاس کرتے کسی
بھی مسجد میں ان کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابو حنیفہ فلا یقربوا المسجد الحرام
سے حج اور عمرہ مراد لیتے ہیں یعنی حج و عمرہ کی ان کو اجازت نہیں۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے الا لا
یطوفن بعد العام مشرک یا یہ کہ غلبہ و استیلاء کے طور پر داخل ہونے سے روکا گیا ہے۔ تیسرے یہ کہ آنحضور
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کفار مسجد نبوی میں آتے تھے اگر وہ نجس العین ہوتے تو آپ ان کو مسجد
میں نہ آنے دیتے۔ نجَس اور نجِس میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ بفتح الجیم کا عین ہی مستعمل
ہوتا ہے اور بکسر الجیم صیغہ صفت سے تو اس سے بھی مشرکین کی نجاست عینیہ پر استدلال
نہیں کیا جا سکتا۔ یہ فرق اصطلاح فقہاء میں ہے جو نزول قرآن کے بعد کی ہے ورنہ لغوی اعتبار
سے دونوں کے معنی ایک ہیں۔ باب ما جاء ان المرأة تری فی المنام ما یری الرجل: یہ
مسئلہ اگرچہ پہلے گزر چکا ہے مگر اس باب میں صراحتہً عورتوں کے احتلام کا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔
اس لئے اس کو تکرار نہ سمجھا جائے گا۔ شخص انسان کی بقاء کے لئے غذا و معدہ میں رغبت کو رکھا ہے
اور نوع انسانی کی بقاء کے لئے شہوت کو رکھا ہے اب چونکہ عورت کو توالد و تناسل اور بچے کی پرورش
وغیرہ میں تکالیف شاقہ برداشت کرنی پڑتی ہیں اس لئے اس میں شہوت کا پہلو ملحوظ رکھا گیا ہے کیونکہ
شہوت کی کمی کی صورت میں پھر مرد کے قریب نہ آتی تاہم اس کی آبرو کے تحفظ کی خاطر شہوت کی
زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کے اندر شرم و حیا کو ڈال دیا گیا اسی لئے عورت اپنی خواہش جماع کا
اظہار کرتے ہوئے حیا کرتی ہے۔ لیکن حضرت ام سلیم کا سوال چونکہ عورت کی خواہش جماع کا اظہار

میں عادۃً احتمال ہے کہ احتلام یا جماع کی وجہ سے جنابت پیش آ جائے اس لئے حدیث جنبی کو بھی شامل ہوگی۔ اب مسلم کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے لئے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ کافر نیت کی اہلیت مفقود ہے اور تیمم چونکہ طہارت حکمیہ ہے اس لئے اس میں نیت ضروری ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ طہور سے ما یتطہر بہ مراد ہے اس میں جنبی اور محدث کی کوئی تخصیص نہیں۔ فان ذلک خیر۔ اسم تفضیل کی وضع تو زیادتی معنی فاعلیت بہ نسبت دیگر کے لئے ہے مگر کبھی کبھی مجرد عن التفضیل ہو کر صرف فاعلیت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے الشتاء ابرد من الصیف اور اَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا کے اندر مفضل علیہ میں نفس خیریت قطعاً مفقود ہے۔ اسی طرح جب یہاں عند وجدان الماء تیمم جائز ہی نہیں تو نفس خیریت کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے اس لئے فان ذلک خیر میں اسم تفضیل مجرد عن التفضیل ماننا پڑے گا۔ وعن ابن مسعود۔ چونکہ حضرت عمر و حضرت عبد اللہ بن مسعود کی طرف تیمم فی الجنابۃ کا انکار منسوب کیا گیا ہے اس لئے مصنف فرماتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے جس کی تفصیل ابو داؤد میں ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن مسعود کے درمیان تیمم فی الجنابۃ کے اندر مناظرہ ہوا تو حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عمار اور حضرت عمر کا قصہ جواز تیمم فی الجنابۃ کی دلیل میں پیش کیا، جس کی تفصیل ابو داؤد میں اس طرح ہے کہ عبدالرحمن بن ابزیٰ فرماتے ہیں میں حضرت عمر کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص نے آکر حضرت عمر سے سوال کیا کہ اگر ہم ایک یا دو مہینے کسی جگہ پر رہیں اور ہم کو جنابت لاحق ہو جائے، پانی وہاں موجود نہ ہو تو ہم ایسی حالت میں کیا کریں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا میں تو جب تک پانی نہ ملے اور غسل نہ کر لوں تو نماز نہیں پڑھوں گا۔ حاضرین میں سے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اے امیر المومنین کیا آپ کو یاد نہیں۔ یاد ہے اور آپ ایک مرتبہ اونٹوں کے باڑہ میں تھے اور ہم دونوں کو جنابت لاحق ہو گئی پانی وہاں موجود نہ تھا تو میں نے گھوڑے کی طرح زمین پر خوب لوٹ لگائی۔ واپس آنے پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے واقعہ بیان کیا تو آپ نے تیمم للجنابۃ کا وہی طریقہ بیان فرمایا تو تیمم للحدث کا ہے یعنی مٹی پر ہاتھ مار کر چہرہ اور ذراعین کا مسح کر کے فرمایا کہ جنابت کے لئے بھی یہی کافی ہے۔ حضرت عمر کو اتفاق سے یہ واقعہ

یاد نہیں رہا تھا اس لئے انکار فرمایا۔ حضرت عمار نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ چاہیں تو میں کبھی اس واقعہ کو بیان نہ کروں۔ اس پر حضرت عمر نے جواب دیا کلا واللہ نولینک ما تولیت اس واقعہ سے حضرت عمر کا انکار اور رجوع دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ اب یہ واقعہ جب حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سنایا تو انھوں نے جواب دیا افلم تر عمر لم یقنع بقول عمار اس کے بعد حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سورہ مائدہ کی آیت فتیمموا صعیدا طیبا سے استدلال کیا تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا اگر عمومی طور پر ہم یہ رخصت دینے لگیں تو لوگ بے احتیاطی کریں گے اور معمولی سی سردی میں تیمم کرنے لگیں گے۔ اس پر حضرت ابو موسیٰ اشعری نے فرمایا کہ اچھا آپ اس وجہ سے رخصت دینے میں تامل کرتے ہیں تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا ہاں۔ اب اس سے صاف ظاہر ہوگیا کہ عبداللہ بن مسعود نے رجوع فرمالیا تھا بلکہ فی الحقیقت رجوع نہیں وہ پہلے ہی سے اس تیمم کے جواز کے قائل تھے عمومی طور پر لوگوں کی بے احتیاطی کے خطرہ سے فتوی دینے میں تامل فرماتے تھے۔ بہرحال جنابت کے لئے عند عدم الماء تیمم کے سب قائل ہیں۔ باب فی الاستحاضۃ استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے باب استفعال کی ایک خاصیت تحول کی ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ دم حیض دم استحاضہ میں تبدیل ہوگیا۔ حیض عورت کی طبعی چیز ہے اگر یہ اپنے وقت پر نہ آئے تو طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہوجاتا ہے۔ ایام حمل میں عموماً حیض بند ہوجاتا ہے اور اس کے اجزاء اسے صالحہ بچے کا جزء بن کر اس کے نشوونما کا باعث ہوتے ہیں اور اجزائے فاسدہ فم رحم کے بند ہونے کی وجہ سے رکے رہتے ہیں اور ولادت کے بعد نفاس کی شکل میں خارج ہوتے ہیں۔ حیض و نفاس دونوں میں عورت کے لئے مس مصحف، طواف، قرات قرآن، دخول فی المسجد، جماع، نماز، روزہ سب حرام ہیں۔ نمازیں بالکل معاف ہیں۔ روزوں کی قضاء ضروری ہے۔ استحاضہ میں یہ سب چیزیں جائز ہیں بجز متحیرہ کے کہ اس سے وطی جائز نہیں۔ حیض میں بلوغ اور توقیت شرط ہے۔ استحاضہ میں یہ شرطیں نہیں ہیں۔ استحاضہ کو دم عرق کہا گیا ہے۔ بعض دفعہ شیطانی یا کسی صدمہ و چوٹ کی وجہ سے کسی رگ سے خون جاری ہونے لگتا ہے۔ استحاضہ کے مسائل بہت مشکل ہیں۔ صاحب بحر الرائق وغیرہ دیگر فقہاء نے اس پر مستقل رسالے تحریر کئے ہیں۔ مستحاضہ کی چار قسمیں ہیں (۱) مبتدئہ،

جس کو پہلے ہی حیض میں دس دن سے زیادہ خون آئے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے بقیہ سب استحاضہ ہوگا (۲) معتادہ، وہ عورت جس کی عادت مقرر ہو کہ ہر ماہ چھ یا سات دن حیض آتا ہو اُس کا حکم یہ ہے کہ اگر خون دس دن سے آگے تجاوز کر جائے تو بقدر عادت حیض اور ما زاد علی العادۃ کو استحاضہ شمار کیا جائے گا اور اگر خون دس دن سے آگے تجاوز نہ کرے تو عادۃ اور ما زاد علی العادۃ سب کا سب حیض ہوگا (۳) متحیرہ، وہ ہے جس کی کوئی عادت نہ ہو کبھی اول مہینہ میں کبھی وسط میں کبھی آخر میں کبھی چار روز کبھی پانچ روز خون آتا ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) متحیرہ بالعدد، یعنی وہ عورت جو اپنے ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے تین دن حیض کے شمار کرے باقی استحاضہ ہوگا، مگر دس دن پورے ہونے تک ان سات دنوں میں انقطاع حیض کا چونکہ احتمال ہے اور انقطاع حیض چونکہ موجب غسل ہے اس لئے دس دن مکمل ہونے تک غسل لکل صلوٰۃ کرے گی اس کے بعد مہینہ پورا ہونے تک معذور کی طرح وضو لکل صلوٰۃ کرے گی (۲) متحیرہ بالزمان، یہ وہ عورت ہے جس کو اپنی عادت کے ایام کی تعداد تو معلوم ہے مگر یہ بھول گئی کہ مہینہ کی کن تاریخوں سے حیض کی ابتداء ہوتی ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے اپنی عادت کے ایام میں وضو لکل صلوٰۃ کرے گی کیونکہ اس کو جب ابتدائے حیض کی تاریخوں کا علم نہیں تو اس صورت میں ہر دن اقبال حیض و استحاضہ دونوں کا شبہ ہے۔ اقبال حیض یعنی دخول فی الحیض چونکہ موجب غسل نہیں اس وجہ سے یہ وضو لکل صلوٰۃ کرے گی، لیکن ایام عادت مکمل ہونے کے بعد چونکہ ہر روز ادبار حیض یعنی خروج من الحیض کا احتمال ہے اور خروج من الحیض موجب غسل ہے اس لئے غسل لکل صلوٰۃ کرے گی (۳) وہ عورت جو اپنے حیض کی تاریخ اور عادت دونوں بھول گئی یعنی اس کو نہ یہ یاد ہے کہ حیض کن تاریخوں سے شروع ہوتا ہے اور نہ یہ یاد کہ کتنے دن حیض آتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ میں حیض کے شروع کے تین دن حیض میں شمار کرے باقی دن سب استحاضہ کے ہوں گے مگر چونکہ ان تمام ایام میں انقطاع حیض کا شبہ ہے اس لئے غسل لکل صلوٰۃ کرے گی۔

لیکن جمہور ائمہ سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، عبداللہ بن مبارک اور صاحبین سب اسی پر متفق ہیں کہ مستحاضہ وضوء لکل صلوٰۃ کرے گی، غسل لکل صلوٰۃ کی روایات کو

وضو لکل صلوٰۃ کی روایت سے منسوخ مانتے ہیں۔ غسل لکل صلوٰۃ کو علاج پر محمول کرتے ہیں۔ یہ کہ
اُمّ حبیبہ بنت جحش اپنی طرف سے نوافل احتیاطاً غسل کرتی تھیں جیسا کہ مسلم شریف ص۱۵۱ اور ترمذی ص۳۳ میں
ہے فاغتسلی ثم صلی فکانت تغتسل عند کل صلوٰۃ قال اللیث بن سعد لم یذکر ابن
شہاب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ام حبیبہ بنت جحش ان تغتسل عند
کل صلوٰۃ ولکنہ شیٔ فعلتہ ھی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ام حبیبہ خود ہی احتیاطاً
غسل کیا کرتی تھیں۔ لیکن یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ متحیرہ کی مذکورہ صورتوں میں جہاں انقطاع حیض
کا شبہ ہے تو وہاں وضو لکل صلوٰۃ کس طرح کافی ہو سکتا ہے؟ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بے شک
انقطاع حیض موجب غسل ہے مگر مستحاضہ کے جن ایام کو حیض قرار دے دیا گیا ان کے گزر جانے پر
انقطاع حیض کا یقین ہو گیا جس کی بنا پر غسل کا حکم بھی دے دیا گیا پھر اس کے بقیہ ایام میں
صرف انقطاع کا شبہ اور شک ہے اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدہ کے بموجب غسل لکل
صلوٰۃ کسی بھی صورت میں واجب نہ ہوگا۔ بہرحال غسل لکل صلوٰۃ کی روایات کو علاج پر محمول کرنا ہی
مناسب ہے جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ابوداؤد ص۴۳ میں ہے ان عائشۃ قالت
تغتسل فی مرکن فی حجرۃ اختہا زینب بنت جحش حتی تعلو حمرۃ الدم الماء۔ یہ
روایت صاف بتلا رہی ہے کہ یہ غسل علاج تھا ورنہ تو اس طریقہ غسل میں مزید نجاست لگتی ہے۔ پانی
کی برودت چونکہ خون کو روکتی ہے اس لئے حضرت ام حبیبہ کافی دیر تک ٹب یا ٹب میں بیٹھی رہتی
تھیں تاکہ کسی طرح خون رک جائے۔ (۲۴ر محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدرس الواحد والخمسون

گزشتہ باب میں مصنف کو یہ بتلانا مقصود تھا کہ حیض و دم استحاضہ کا اگرچہ مخرج ایک
ہے مگر حکم دونوں کا مختلف ہے اور اب باب ما جاء ان المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ سے
وہ حکم بتانا مقصود ہے جو مستحاضہ کا ہے یعنی مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے۔ اور
یہ باب فی المستحاضۃ انہا تجمع بین الصلوتین بغسل واحد میں غسل لکل صلوٰۃ و جمع بین الصلوتین

بتسلی حد کو جو بعض کا مذہب ہے بیان کرنا مقصود ہے۔ اب مستحاضہ کی تیسری قسم ممیزہ ہے یعنی وہ عورت جو اپنے تجربہ کی بنا پر حیض و استحاضہ کے درمیان خون کی رنگت سے تمیز کرسکتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا تمیز بین اللونین کے اعتبار کرنے پر تو اتفاق ہے مگر فرق یہ ہے کہ امام مالک عادت کی موجودگی میں صرف تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی و احمد اگر عادت ہو تو عادت کا اور تمیز ہو تو تمیز کو اعتبار کرتے ہیں اور دونوں کی موجودگی میں امام شافعی تمیز کا امام احمد عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تمیز کا بالکل اعتبار نہیں کرتے کیونکہ غذاؤں کی تبدیلی سے الوان میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اس لئے الوان کو معیار بنانا اصول کے خلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ تمیز بین اللونین پر حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہا کانت تستحاض فقال لہا النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا کان دم الحیضۃ فانہ دم اسود یعرف فاذا کان ذلک فامسکی عن الصلوٰۃ فاذا کان الآخر فتوضئی (ابوداؤد ص۲۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث منکر نیز مضطرب ہے۔ اس لئے کہ ابن عدی نے جب اپنی کتاب سے اس کو روایت کیا تو اس کو فاطمہ بنت ابی حبیش کی مسندات سے بتایا اور جب حفظ روایت کیا تو مسند عائشہ میں سے اس کو بتایا اس لئے اس روایت کو معیار نہیں بنایا جاسکتا برخلاف اس کے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری شریف ص۴۷ پر نقل ہے وکن نساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجۃ فیہا الکرسف فیہ الصفرۃ فتقول لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذلک الطہر من الحیضۃ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان اگرچہ تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے مگر چونکہ امام بخاری نے اس کو تعلیق کے صیغہ جزم سے ذکر کیا ہے اس لئے یہ مسندات کی طرح صحیح کے حکم میں ہے اور غیر قیاسی امور میں صحابی کا قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر الوان کو معیار بنانا اور اس کے فیصلہ کو عورتوں کے سپرد کر دینا عقلاً و نقلاً دونوں اعتبار سے اصولاً درست نہیں ہاں اگر تمیز عادت کے مطابق ہو جائے تو تمیز کا اعتبار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ انتہیٰ

لا تصلین۔ اس روایت میں اختصار ہے ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں آپ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کو اسہل ہونے کی بنا پر عجیب فرمایا ہے مگر پہلے گذر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ استحباب پر محمول ہے لہٰذا اصحاب خواہ وجوب کے قائل

ہیں۔ باب ماجاء فی الحائض انہا لاتقضی الصلوٰۃ: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں چھوٹے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہے لیکن نمازوں کی قضاء واجب نہیں حالانکہ مقتضائے قیاس اس کے برعکس تھا، چنانچہ امام جعفر صادق علیہ الرحمہ سے جب کچھ لوگوں نے شکایت کی، تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے جواباً عرض کیا کہ اگر میں قیاس پر چلتا تو حائضہ کو نمازوں کی قضاء کا حکم دیتا نہ کہ روزوں کی کیونکہ روزوں کے لئے طہارت شرط نہیں ہے اور نماز کے لئے طہارت اولین شرط ہے مگر میں نے حدیث کی وجہ سے اپنے اس قیاس کو ترک کر دیا یہ جواب سن کر امام جعفر صادق علیہ الرحمہ بہت خوش ہوئے۔ احروریۃ انت حروراء ایک جگہ کا نام ہے سب سے پہلے اس جگہ خوارج کا اجتماع ہوا تھا۔ خوارج چونکہ حائضہ کو نمازوں کی قضاء کا بھی حکم دیتے ہیں اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بطور تعجب استفہام انکاری کے انداز میں پوچھا کہ کیا تو حروریہ یعنی خارجیہ ہے۔ (۲۸ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدرس الثانی والخمسون

باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لایقران القرآن: جمہور ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے قرأتِ قرآن ناجائز ہے۔ البتہ امام بخاری، ابن المنذر، طبری، داؤد ظاہری جواز کے قائل ہیں امام مالک علیہ الرحمہ جنبی کو آیات یسیرہ کی قرأت کی اجازت دیتے ہیں حائضہ کے بارے میں اُن کے دو قول ہیں۔ مطلقاً جواز بھی امام مالک سے منقول ہے امام مالک صاحب حائضہ کو اس لئے اجازت دیتے ہیں کہ اگر ہر ماہ دس روز تک اس کو قرأت سے روکا جائے گا تو وہ بھول جائے گی۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان ہے کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ تعالیٰ علی کل حال یعنی جب تمام حالات میں آپ ذکر اللہ کیا کرتے تھے تو ذکر اللہ قرأتِ قرآن کو بھی شامل ہے اس لئے کہ قرآن بھی ذکر ہے کما قال اللہ تعالیٰ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ اس لئے قرأتِ قرآن کی بھی اجازت ہونی چاہئے۔ جمہور یہ کہتے ہیں کہ وہ آیات قرآنیہ جو ادعیہ کی حیثیت رکھتی ہیں اُن کو بطریق دعا یقیناً پڑھنا جائز ہے یا حائضہ عورت بطریق ہجاء یا مادون الآیۃ پڑھ سکتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں عرفاً اس پر قرأت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا یہ صرف ذکر کی حیثیت ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یذکر اللہ تعالیٰ علی

جو ناف سے گھٹنے تک ہے اس سے حالتِ حیض میں استمتاع جائز نہیں۔ امام احمد و محمد اصنعوا کل شیء الا النکاح سے استدلال کرتے ہوئے صرف اعتزال عن الجماع مراد لیتے ہیں۔ جمہور اپنی دلیل میں حدیث باب پیش کرتے ہیں کہ آپ نے ازار باندھنے کا حکم فرمایا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ عمل بطور احتیاط تعلیماً للامت تھا۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کی حدیث فعلی ہے اور اصنعوا کل شیء الا النکاح قولی ہے اور قول و فعل میں قول کو ترجیح دی جائے گی۔ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی حدیث کان یامرنی ان اتزر میں امر بالاتزار خود قول ہے اس لئے حضرت عائشہ کی حدیث میں قول و فعل دونوں ہیں نیز یہ کہ ناف سے گھٹنے تک کا جسم حمٰی کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے یہ سب محل جماع ہی کے تابع ہوگا۔ علاوہ ازیں ابوداؤد میں ہے انہ (عبد اللہ بن سعد) سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من امرأتی وہی حائض قال لک ما فوق الازار یہ بھی قولی حدیث ہے اور ابوداؤد کا اس پر کوئی جرح نہ کرنا اس کی دلیل ہے کہ یہ کم از کم حسن کے درجہ میں ہے۔ علاوہ ازیں حلت و حرمت میں جب تعارض ہو تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے بہرحال جمہور کا مذہب متفق ہونے کے ساتھ ساتھ احتیاط پر بھی مبنی ہے۔ ان اتزر دراصل اءتزر تھا باب افتعال کے قاعدے یعنی ہمزہ کو تا سے بدل کر تا کا تا میں ادغام کر دیا گیا مگر باب افتعال میں اس قسم کی تبدیلی اور ادغام کو خلاف قاعدہ کہا گیا ہے اسی وجہ سے بعض نے اس کو تحریف یا تصحیف کہا ہے لیکن یہ درست نہیں کیونکہ یہ لفظ جب اسی طرح حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں استعمال ہوا ہے تو اس کو غیر فصیح یا خلاف قاعدہ کہنا غلط ہے اولاً تو اس لئے کہ حضرت عائشہ خود اہل لسان ہیں ان کا استعمال ہی اصل ہے اس لئے وہ ان قواعد کی پابند نہیں ثانیاً یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اعلیٰ درجہ کی فصیح و بلیغ تھیں اس لئے ان کا کلام ہرگز غیر فصیح نہیں ہو سکتا۔ باب ما جاء فی مواکلۃ الجنب والحائض و سؤرہما: ان دونوں کا سؤر چونکہ پاک ہے اس لئے ان کے ساتھ مواکلت وغیرہ جائز ہے کیونکہ عند الجمہور حائضہ جنبی نجس نہیں۔ یہ سب حکماً نجس ہیں ظاہری جسم ثیاب دہن پسینہ وغیرہ سب پاک ہے۔ فی فضل وضوءہا اس ضمیر کا مرجع تو حائضہ یا فضل ہے مگر بطور استخدام اس سے حائضہ۔ عورت مراد ہے کیونکہ وضو کرنے والی حائضہ یا عورت ہی ہوگی نہ کہ فضل۔ باب ما جاء فی الحائض تتناول الشیء من المسجد۔ ناولینی الخمرۃ من المسجد۔ اگر

من المسجد کا تعلق ناول سے مانا جائے تو اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ہوں گے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور حجرہ مسجد سے باہر ہوں گے مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسجد میں سے آواز دی کہ اے عائشہ مجھے خمرہ دے دو اور اگر من المسجد کا تعلق ناولینی سے مانا جائے تو اس صورت میں یہ دونوں حضرات مسجد سے باہر ہوں گے اور حجرہ مسجد میں ہوگا۔ دونوں صورتوں میں چونکہ حضرت عائشہ کو اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا پڑتا اس لئے معذرت کرتے ہوئے عرض کیا انی حائض اس پر آپ نے جواب ارشاد فرمایا ان حیضتک لیست فی یدک اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ جنبی اگر اپنا ہاتھ یا جسم کا کوئی حصہ مسجد میں داخل کریں تو جائز ہے کیونکہ اس کو عرفاً دخول فی المسجد نہیں کہا جاتا اعتبار وہی ہے جس کو عرفاً دخول فی المسجد کہا جاتا ہو۔

(۲۰ صفر المظفر ۱۳۹۲ھ)

الدرس الرابع والخمسون

باب مباشرۃ الحائض کی تفصیل۔ اتیان الحائض: اتیان کے لغوی معنی مجیئت کے ہیں لیکن یہ مجیئت بقصد الجماع دونوں کو کہتے ہیں اور مجیئت بقصد الجماع یہی مراد ہے اس صورت میں ایک ہی لفظ سے دو معنی مراد ہوں گے تو یہ عموم مشترک ہو جائے گا جس کا امام ابو حنیفہ انکار فرماتے ہیں، امام شافعی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے لیکن یہ اختلاف اشتراک معنوی میں ہے۔ اشتراک لفظی ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی لفظ کے لیے وہ معنی مراد لئے جائیں جو تمام افراد کو شامل ہو جائیں جیسے إن الله وملائكته يصلون على النبي کے اندر صلوٰۃ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو اللہ رب العزت اور ملائکہ دونوں کی صلوٰۃ کو شامل ہوں مثلاً صلوٰۃ سے اعتناء بشان مراد لیا جائے مطلب یہ ہو کہ یعتنون ای یعتنون بشانہ اب اعتناء بشان اللہ رب العزت کی طرف سے بصورت رحمت اور فرشتوں کی طرف سے بصورت استغفار مومنین کی طرف سے بصورت درود و دعا ہوگا یہ طریقہ عموم مجاز کا ہوگا جو عند الاحناف جائز ہے عند الشوافع ناجائز ہے۔ اب اگر یہاں لفظ سے متعدد معنی مراد لئے جائیں کہ ماتقا یعنی معطوف علیہ میں وطی اور معطوف یعنی امرأۃ میں تصدیق کے معنی مراد ہوں تو یہ استخدام کہلاتا ہے یا اس سے قطع نظر اس جگہ صنعت استخدام کو مانا جائے گا اور یا اتیان کے معنی اشتقاق بنا بر الاہتمام یا اس کے حل کرنے کی دو معنی مراد لئے جائیں جو جانا

کاہنًا دونوں کو شامل ہو جائیں تو پھر یہ عموم مجاز ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ کاہنًا کے عامل یعنی صَدَّقَ کو حذف کرکے اس کو قرب معنی کی وجہ سے اتیٰ کا معمول بنا دیا جائے جس طرح علفتہا تبنًا وماءً باردًا میں ماءً کے عامل سقیتہا کو حذف کرکے اس کو علفت کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں رہے گا۔ کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو علم نجوم یا قیافہ یا جنات کے ذریعہ غیب کی خبریں اخذ کرکے لوگوں کو بتلاتا ہو۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان لوگوں پر کفر کا اطلاق بطور تہدید و تخویف ہے جس طرح الحمو الموت میں دیور پر شدّتِ احتراز کی غرض سے تغلیظاً و تہدیداً موت کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ یہی توجیہ مُصنّف کر رہے ہیں۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ قربِ شے کو نفسِ شے یعنی قربِ کفر کو نفسِ کفر سے تعبیر کر دیا گیا جس طرح فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ کے اندر قربِ اجل کو بلوغِ اجل سے تعبیر کر دیا گیا۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اعتقادی کفر مراد نہیں بلکہ کفرِ عملی یا کفرانِ نعمت مراد ہے کیونکہ احکام خداوندی اور نزولِ قرآن خداوند قدوس کی بہت بڑی نعمت ہے کہ قرآن پاک اللّٰہ رب العزّت کی صفتِ کلام ہے جو کسی بھی اُمّت کو نہیں دی گئی اس شرف سے صرف اُمّتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کو نوازا گیا ہے حروف و الفاظ کے لباس میں یہ صفت آئی تاکہ ہم فائدہ اٹھا سکیں جس طرح روحِ انسانی سے بغیر جسم کے قالب کے استفادہ ناممکن ہے اسی طرح بغیر حروف و الفاظ کے قالب کے صفتِ کلام سے استفادہ ناممکن ہے۔ اب جس طرح جسم کے قالب میں ہونے کی وجہ سے روحِ انسانی روحیت سے نہیں نکل جاتی اسی طرح کلام خداوندی حروف و الفاظ کے قالب میں ہونے کی وجہ سے صفت کلام ہونے سے نہیں نکل جاتا یہی وجہ ہے کہ اہل سنّت والجماعت کا مذہب ہے کلام اللّٰہ غیر مخلوق ہے۔ پانچویں توجیہ وہی ہے جو امام بخاری فرماتے ہیں کہ کفر دون کفر یعنی یہ کلی مشکک ہے جس کا اطلاق تمام افراد پر ہوتا ہے یعنی کفر مجرد سے لے کر مکروہ تنزیہی تک پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ کفارہ کا ذکر کرنا بھی اس کی دلیل ہے کہ یہ چھوٹا کفر ہے کیونکہ کفارہ گناہ کے چھپانے کے لئے ہوتا ہے ظاہر ہے کہ کسی چھوٹی چیز کو چھپایا جا سکتا ہے مگر پہاڑ کو جیب میں رکھ کر نہیں چھپا سکتے اس سے معلوم ہوا کہ یہ چھوٹا کفر ہے۔ دوسری دلیل مُصنّف یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث چونکہ سنداً بہت کمزور ہے اس لئے اس سے صرف تغلیظاً کفر مراد لیا جائے گا کیونکہ روایاتِ ضعیفہ کو تکفیر کا معیار نہیں بنایا جا سکتا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ تکفیر کے معاملہ میں بہت

زیادہ احتیاط فرماتے ہیں اگر کوئی کلمہ کفر بولے تو اس کو فوراً کافر مت کہہ ڈالو کیونکہ زلت اور جہل وغیرہ کا امکان ہے اس لئے جب تک قطعی طور پر جحود اور انکار نہ ہو تکفیر نہ کی جائے۔ ہر بُرے فعل سے فاعل کا بُرا ہونا لازم نہیں آتا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا غصہ میں توراۃ کی تختیوں کو پھینک دینا اور حضرت ہارون علیہ السلام جو بڑے بھائی تھے اور نبی بھی تھے اُن کی ڈاڑھی پکڑ کر مارنا یہ دونوں فعل ظاہراً گناہ ہیں، مگر اس کے باوجود میدان محشر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قبطی کے قتل کی گرفت کا خوف دامنگیر ہوگا حالانکہ یہ ایک حربی کا قتل تھا جو گناہ نہیں تھا اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ قتلِ قبطی جو اسرائیلی کی حمایت میں سرزد ہوا اس میں قومی حمیت کے شائبہ کا اندیشہ ہے برخلاف القاء الواح وغیرہ کے کہ یہ سب خالصۃً اللہ رب العزت کی محبت کے غلبہ کی وجہ سے ہوا سے گفتگوئے عاشقاں در کار رب = جوشش عشق است نے ترک ادب علاوہ ازیں ان چیزوں کی حرمت کا معلول بالعلت ہونا حرمت لغیرہ کی علامت ہے اس لئے استحلالاً کی صورت میں بھی تخفیف آجائے گی جس کی وجہ سے تکفیر کا فتویٰ لگانا درست نہ ہوگا۔ جب تک کہ صراحۃً جحود نہ پایا جائے۔ فی دبرھا وطی فی الدبر بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس سلسلہ میں جو جواز کی روایت ہے اس سے اتیان فی القبل من جانب الدبر مراد ہے۔ (۲۱ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْخَمْسُوْنَ

باب ماجاء فی الکفارۃ فی ذٰلک: اتیانِ حائض کے کفارہ میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ امام مالک، امام شافعی صاحب کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اس میں صرف توبہ ہے کفارہ نہیں۔ امام شافعی صاحب کا قول قدیم اور حسن بصری، سعید بن جبیر ابن عباسؓ اسحاق بن راہویہ، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس میں کفارہ آئے گا اب کفارہ میں اختلاف ہے۔ حسن بصری، سعید بن جبیر تو تحریر رقبہ کہتے ہیں اور باقی حضرات دینار یا نصف دینار کے قائل ہیں۔ استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں مگر یہ کمزور ہے کیونکہ یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طریقہ سے مروی ہے۔ شعبہ اس کو مرفوعاً روایت کیا کرتے تھے مگر بعد میں رجوع کر لیا تھا۔ ترمذی میں اس روایت کو صرف مرفوعاً روایت کیا گیا ہے مگر ابوداؤد میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے ثانیاً یہ کہ ترمذی میں ہے یتصدق بنصف

دینار مگر ابوداؤد میں شک راوی کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے دینار او نصف دینار ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے
بخمس دینار اور اس کو ابوداؤد نے معضل بھی بتایا ہے۔ مرسلاً بھی مروی ہے غرض یہ کہ متن اور سند دونوں میں
اضطراب ہے اس لئے اس حدیث کو مستدل بنانا درست نہیں۔ اسی وجہ سے جمہور اس کو صرف استحباب پر
محمول کرتے ہیں کیونکہ ہر گناہ کے بعد کچھ تصدق کر دینا توبہ کی قبولیت کے لئے معاون ثابت ہوتا ہے۔ باب
ما جاء فی غسل دم الحیض من الثوب۔ منی کا تعلق مردوں سے اور حیض کا تعلق عورتوں سے ہے تطہیر منی
کے بعد عورتوں کو دم حیض کی تطہیر کے متعلق سوال کا پیش آنا بدیہی امر ہے اسی لئے ایک عورت نے آپ کی
خدمت میں آکر سوال کیا اگر دم حیض کپڑے کو لگ جائے تو اس کی تطہیر کی کیا صورت ہے کیا منی کی طرح اس میں
بھی کچھ تخفیف اور گنجائش ہے یا نہیں؟ تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر دم حیض کپڑے پر
لگ جائے اور خشک بھی ہو جائے تو اس کو کھرچ دو پھر انگلیوں سے رگڑ دو اس کے بعد پانی سے دھو ڈالو۔
مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی معافی نہیں ہے۔ دم حیض کی نجاست میں کسی کا اختلاف نہیں۔ نص
قرآنی میں اس کو اذیٰ کہا گیا ہے اس سے نجاست ہی مراد ہے۔ حتیہ یعنی چھیل دو کھرچ دو قرصیہ
انگلیوں سے مل دو ثم رشیہ پھر اس کو دھو ڈالو۔ احناف وشوافع دونوں کے نزدیک رش بھی غسل ہے
اب اگر دم حیض کے غسل کے بغیر کسی نے نماز پڑھ لی تو اس کے اندر اختلاف ہے بعض تابعین کا مذہب تو
یہ ہے کہ اگر دم حیض بقدر درہم ہے تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان، ابراہیم نخعی
کا یہی مذہب ہے یہ حضرات تعاد الصلوٰۃ من قدر الدرھم من الدم الحدیث سے استدلال کرتے
ہیں۔ دوسرا مذہب امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، ابن مبارک کا ہے کہ مقدار درہم سے زیادہ ہو تو نماز کا
اعادہ واجب ہے۔ تیسرا مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے کہ اگر دم قدر درہم سے بھی زیادہ ہو جب بھی نماز
کا اعادہ ضروری نہیں۔ باقی قدر درہم سے زیادہ کی بھی ان کے نزدیک ایک حد ہے اور وہ یہ ہے کہ
عرفاً کثیر فاحش محسوس نہ ہو۔ چوتھا مذہب امام شافعی صاحب کا ہے کہ قدر درہم سے بھی کم معاف نہیں ہے
اس کا دھونا ضروری ہے مگر امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو ان کے یہاں مفتی بہ ہے وہ یہ ہے کہ مقدار
یسیر معاف ہے۔ باب ما جاء فی کم تمکث النفساء۔ بچہ کی ولادت کے بعد فرج مرأۃ سے جو خون نکلتا ہے
وہ نفاس کہلاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی اقل مدت کی کوئی حد نہیں ہے مگر اکثر مدت چالیس دن

ہے۔ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اکثر مدتِ نفاس ساٹھ دن ہے۔ دوسری مرجوع روایت امام شافعی صاحب کی امام ترمذی نے چالیس روز کی ذکر کی ہے جو احناف کے مطابق ہے۔ باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائہٖ بغسل واحد۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ازواج کے درمیان مسکن مبیت اور طعام میں مساوات ضروری ہے مبیت کی کم سے کم مقدار ایک شب ہے اس لئے اس میں صاحبۃ النوبۃ کی حق تلفی بھی ہوگی۔ اس کا جواب اوّلاً تو یہ ہے کہ آپ اگرچہ تالیفِ قلب کے لئے عدل کیا کرتے تھے مگر آپ پر عدل واجب نہ تھا۔ آپ کی ذات اقدس مستثنیٰ تھی لقولہٖ تعالیٰ تُرْجِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِيْٓ اِلَيْكَ مَنْ تَشَآءُ۔ ثانیاً یہ کہ صاحبۃ النوبۃ کے اذن سے ایسا ہوا ہو یا حضرت سودہ کہ انھوں نے اپنی نوبت باقی نہیں رکھی تھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہبہ کردی تھی اس لئے ممکن ہے کہ اس نوبت میں آپ نے ایسا کیا ہو۔ ثالثاً یہ کہ مساوات شب باشی میں ضروری ہے یہ واقعہ ممکن ہے دن میں پیش آیا ہو جیسا کہ بخاری شریف ص۴۱ پر ہے فی الساعۃ الواحدۃ من اللیل والنہار۔ رابعاً ممکن ہے کہ نوبت مقرر کرنے سے قبل آپ نے ایسا کیا ہو دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک دن یا ایک شب میں نو یا گیارہ عورتوں سے آپ نے کس طرح قربان کیا تو اس کا جواب بخاری شریف ص۴۱ کی مذکورہ روایت میں موجود ہے پوری روایت اس طرح ہے حدثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدور علی نسائہٖ فی الساعۃ الواحدۃ من اللیل والنہار وھن احدیٰ عشرۃ قال قلت لانس اوکان یطیقہٗ قال کنا نتحدث انہٗ اعطی قوۃ ثلثین۔ حلیہ اور اسمٰعیل کی روایت میں اربعین کا لفظ ہے حلیہ میں اربعین کل رجل من رجال اھل الجنۃ اب ایک جنتی کو دنیا کے سو مردوں کے برابر قوت دی جائے گی اس لحاظ سے آپ کے اندر دنیا کے چار ہزار مردوں کے برابر قوت ہوگی جو سولہ ہزار عورتوں کا تحمّل کرسکے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کثرتِ ازواج کے سلسلہ میں جو دشمنانِ اسلام نے آپ پر اعتراض کیا ہے وہ بالکل غلط اور محض کینہ و عداوت پر مبنی ہے کیونکہ اتنی قوت کے باوجود بلوغ کے بعد پچیس سال کی عمر تک آپ نے شرم وحیاء کی وجہ سے اپنے اولیاء کے سامنے شادی کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ کیرکٹر بھی آپ کا بالکل پاک صاف اور بے داغ رہا اس سے آپ کے بے مثال صبر و تحمل کا اندازہ ہوتا ہے مزید برآں پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی اور وہ بھی ایک چالیس سال کی ادھیڑ عورت سے ہوئی پھر پچیس سال تک صرف اسی عورت پر اکتفاء کیا جس کا

مطلب یہ ہوا کہ آپ نے اپنی جوانی کا حقیقی لطف نہیں اٹھایا اب چونکہ ۵۳ سال کی عمر میں آپ نے تعدد ازدواج کیا حالانکہ یہ زمانہ اتنی مصروفیت کا تھا کہ نو سال میں تقریباً ستائیس غزوات پیش آئے ایسی حالت میں تعیش کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ سب کچھ فی الحقیقت اشاعت اسلام اور عورتوں میں ازدواج کے ذریعہ مسائل دینی کی تعلیم کی غرض سے تھا۔ پھر یہ کہ بوڑھاپے کے اندر بھی آپ کے اندر اتنی طاقت تھی کہ ساعۃ واحدہ میں گیارہ عورتوں سے قربان کیا جن میں نو ازواج مطہرات تھیں اور ماریہ قبطیہ اور ریحانہ دو باندیاں تھیں۔ یہاں بھی فی الحقیقت اپنے عمل سے آپ کو یہ مسئلہ بتلانا تھا کہ ایسی صورت میں سب سے آخر میں ایک غسل کافی ہے۔ دوسرے روز آپ نے یہی صورت اختیار فرمائی تو آپ ہر جگہ غسل کرتے جاتے تھے اس پر ایک صحابی نے عرض کیا ھلا جعلت غسلاً واحداً تو آپ نے ارشاد فرمایا ھذا الطیب واطہر بہر حال یہ سب کچھ دین ہی کی خاطر تھا۔ بوڑھاپے کی اس قوت سے جوانی کی قوت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ عرب کا ایک مشہور پہلوان رکانہ تھا اتنا طاقتور تھا کہ اونٹ کی کھال پر کھڑا ہو کر دس آدمیوں سے کہتا کہ میرے پاؤں کے نیچے سے اس کھال کو کھینچ کر نکال لو سب لوگ کھال کو کھینچتے کھال پھٹ جاتی لیکن اس کے پاؤں کے نیچے سے ذرہ برابر نہ ہٹتی۔ اس پہلوان نے آپ کو چیلنج کیا تھا کہ اگر آپ مجھ سے کشتی لڑیں اور مجھ کو پچھاڑ دیں تو میں ایمان لے آؤں گا۔ آپ نے اس کے اس چیلنج کو منظور فرمایا جب کشتی ہوئی تو اس کو فوراً پچھاڑ دیا اس نے یہ کہا کہ میں پوری طرح سنبھل نہ سکا اس لئے دوبارہ کشتی کیجئے۔ دوبارہ میں بھی آپ نے اس کو فوراً پچھاڑ دیا غرض یہ کہ تین مرتبہ کشتی ہوئی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا اس پر اس نے اس وقت تو یہی کہا کہ آپ جادوگر ہیں اور ایمان نہیں لایا مگر فتح مکہ کے موقع پر یہ مشرف باسلام ہو گئے۔ ترمذی صفحہ ۲۵ پر ایک حدیث بھی ان سے مروی ہے۔ بہرحال آپ پر چونکہ حیاء کا غلبہ تھا اس لئے اجنبیات کے ساتھ اشتغال بالعلم میں آپ کو تکلف ہوتا تھا یہ کام بعض عورتوں میں دینی علوم کی اشاعت ازواج ہی کے ذریعہ ہو سکتی تھی اس مصلحت کی بنا پر آپ نے تعدد ازدواج کیا۔ باب ماجاء اذا اراد ان یعود توضأ: یہ صرف استحباب کے طور پر ہے۔ دوسرے یہ کہ پانی کے استعمال سے طبیعت میں نشاط پیدا ہو جاتا ہے اس سے پہلے یہ مسئلہ مفصل بیان کیا جا چکا ہے۔

(۲۷ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْخَمْسُوْن

باب ماجاء اذا اقيمت الصلوٰة ووجد احدكم الخلاء فليبدأ بالخلاء: اگر پائخانہ وبول کا اس قدر غلبہ ہے کہ نماز پڑھنا انتہائی دشوار ہو جائے تو ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے ہاں اگر وقت تنگ ہے نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہے تو جائز ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فوتِ جماعت کے اندیشہ کی وجہ سے بھی نماز باجماعت پڑھ سکتا ہے لیکن اکثر فقہاء فوتِ جماعت کے اندیشہ کا اعتبار نہیں کرتے دوسری صورت مدافعت کی یہ ہے کہ تقاضا اس قسم کا ہو کہ نماز میں دل نہ لگے تو مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے۔ عبداللہ بن ارقم کو یہی صورت پیش آئی تھی۔ مواضع تہمت رفع کرنے کے لئے دلیل میں حدیث پیش کر دی باقی نماز کی کراہت کی علت اشتغال قلب عن الصلوٰۃ ہے۔ بعضوں نے کہا کہ علتِ کراہت حمل نجاست ہے کیونکہ اس صورت میں نجاست اپنے معدن سے جدا ہو گئی یعنی بطن ہی میں انتقال مکانی ہو گیا اگرچہ نقضِ وضو کا حکم مخرج سے نکلنے کے بعد لگایا جائے گا۔ وہیب کی روایت میں چونکہ ایک رجل غیر مسمّی کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے روایت پر صحت کا حکم نہیں لگایا۔ اگر دخول فی الصلوٰۃ سے پہلے تقاضا تھا تو بالکل مکروہ ہے اور اثنائے صلوٰۃ تقاضا ہوا تو احناف کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں کراہت ہوگی دوسری میں نہیں۔ باب ماجاء في الوضوء من الموطئ: موطئ بفتح الطاء وبکسرھا دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔ عورتوں کے لئے ازار وغیرہ میں کعبین تک ہونے کی کوئی قید نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے تستر ضروری ہے اس لئے وہ قدموں کو مستور رکھیں یہ پابندی صرف مردوں کے لئے ہے کہ ما اسفل من الکعبین حرام ہے۔ اشکال یہ ہے کہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمۃ الباب میں وضو کا ذکر ہے حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب کپڑے کا دھونا وطی کی وجہ سے لازم نہیں حالانکہ کپڑا نجاست کو جذب بھی کرتا ہے تو پاؤں کا دھونا بدرجۂ اولیٰ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ پاؤں میں نجاست جذب نہیں ہوتی اس لئے بطور دلالۃ النص حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ہو گئی۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ قدر بعض نجاست اگر رطب ہو تو باتفاق جمہور اس کا دھونا ضروری ہے اس لئے یہاں قذر کو یابس کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں کہ یابس نجاست پر اگر گذر ہوا اور اس کے کچھ اجزاء کپڑے یا پاؤں پر لگ

رکنا پڑتی۔ پانی نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ
عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر بہت خفا ہوئے کہ تمہارے ہار کی وجہ سے تم نے لوگوں کو رکنے پر مجبور
کردیا جب کہ پانی کی یہاں بہت دشواری ہے۔ اسی دوران میں آیت تیمم نازل ہوئی تو لوگوں نے فرط
مسرت میں آکر فوراً تیمم کرنا شروع کردیا اور چونکہ ابھی تک بغیر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کئے اپنی
سمجھ اور اپنے اجتہاد سے زمین پر ہاتھ مار کر اپنے چہروں اور مناکب و آباط تک اپنے ہاتھوں پر مسح کیا۔
اس کے بعد حضرت عمر و عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ پیش آیا کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ مدینہ
سے باہر کسی جگہ پر گئے ہوئے تھے اتفاقاً دونوں کو جنابت پیش آگئی پانی وہاں موجود نہ تھا اس لئے حضرت
عمار نے وضو کے تیمم پر غسل کے تیمم کو قیاس کرکے گھوڑے کی طرح زمین پر لوٹنا شروع کردیا۔ اس کے
بعد نماز پڑھ لی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا اب جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت
میں حاضر ہوکر یہ قصہ بیان کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا انما کان یکفیک ان تصنع ھکذا فضرب بیدہ
علی الارض فنفضھا ثم ضرب بشمالہ علی یمینہ وبیمینہ علی شمالہ علی الکفین ثم مسح
وجھہ (ابوداؤد ص۵۳) اسی طرح مسلم شریف ص۱۶۱ کی روایت میں ہے ثم مسح الشمال علی
الیمین وظاھر کفیہ ووجھہ۔ ان دونوں روایتوں میں مسح کفین کو خلاف ترتیب مسح وجہ سے
مقدم کرنا خود اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ صرف تذکیر ہے تعلیم مقصود نہیں اس لئے کہ مشروعیت تیمم اور
اس کی تعلیم تو پہلے ہی ہوچکی تھی۔ ظاہر ہے کہ تذکیر اور اشارہ کے اندر پوری کیفیت کا بیان کرنا مقصود
نہیں ہوتا پھر یہ کہ بخاری کی روایت میں علی الکفین ہے، مسلم کی روایت میں ظاھر کفیہ ابوداؤد
کی ایک روایت میں الی نصف الذراع ہے۔ دوسری روایت میں والذراعین الی نصف الساعد
ولم یبلغ المرفقین ہے۔ تیسری روایت میں شک سلمۃ قال لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی
او الی الکفین۔ چوتھی روایت میں ہے کفیہ الی المرفقین او الی الذراعین۔ ابوداؤد ص۵۳ پر عمار
کی روایت میں ہے عن عمار بن یاسر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الی المرفقین
ابوداؤد ص۵۲ پر اسی حدیث عمار میں مثل یدیہ الی الاباط الی ما فوق المرفقین کے الفاظ ہیں اور اس سے
قبل اسی حدیث عمار میں انھم تمسحوا وھم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالصعید

لصلوٰۃ الفجر فضربوا باکفھم الصعید ثم مسحوا وجوھھم مسحۃ واحدۃ ثم عادوا فضربوا باکفھم الصعید مرۃ اخریٰ۔ اس حدیث میں دو ضربوں کا ذکر ہے پھر ابوداؤد فرماتے ہیں وکذلک رواہ ابن اسحاق قال فیہ عن ابن عباس وذکر ضربتین کما ذکر یونس ورواہ معمر عن الزھری ضربتین۔ اس کے بعد ابوداؤد نے ضربتین کے متعلق اضطراب کو ذکر کیا اس لئے اگرچہ حدیث عمار نہایت صحیح حدیث ہے مگر اس میں الفاظ متن کے اندر مذکورہ بالا اضطرابات اور الفاظ کے اختلافات ایسے ہیں جو تیمم کی صحیح کیفیت کے متعین کرنے میں سخت رکاوٹ بن رہے ہیں۔ اگر الفاظ کا اختلاف صرف اس حد تک ہو کہ معنی میں کسی قسم کا تعارض اور تبدیلی نہ ہو تو اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جاتا ہے اور روایت میں کسی قسم کا قدح نہیں ہوتا برخلاف اس روایت کے کہ اس میں ضربۃ واحدۃ اور ضربتین کا اختلاف الی المرفقین اور کفین اور الی نصف الساعد وغیرہ کا اختلاف مزید برآں مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں کفین کی وجہ پر تقدیم یہ سب اس بات کی واضح دلیل ہے کہ حدیث عمار میں کیفیت تیمم کی تعلیم مقصود نہیں ہے ورنہ تو باقاعدہ ترتیب کے ساتھ تمام افعال کو ذکر کیا جاتا۔ اس لئے لامحالہ اس حدیث کو تذکیر پر محمول کیا جائے گا کیونکہ تذکیر کی صورت میں الفاظ کا اختلاف فاحش بھی مُضر نہیں البتہ تعلیم کی صورت میں روایت پر عمل کرنا ناممکن ہو جائے گا اس لئے کہ مسح علی الکفین کو اگر پہلے کیا جائے گا جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں آتا ہے تو یہ دوسری روایت کے خلاف ہوگا علیٰ ہذا القیاس ضربتین اور ضربۃ واحدۃ اور الی المرفقین یا کفین یا ذراعین یا الی نصف الساعد یہ سب باہم متعارض ہیں جن میں تطبیق دے کر عمل کرنا ناممکن ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر جمہور اس روایت کو محض تذکیر پر محمول کرتے ہوئے دوسری روایات کی طرف جن میں تیمم کی اصل کیفیت کو بیان کیا گیا ہے رجوع کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جو احادیث اور آثار صحابہ ہیں جن کو جمہور دلیل میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں (۱) موطا امام مالک ج۱ ص۱۹ العمل فی التیمم مالک عن نافع انہ اقبل ھو وعبد اللہ بن عمر من الجرف حتی اذا کانا بالمربد نزل عبد اللہ فتیمم صعیدًا طیبا فمسح بوجھہ ویدیہ الی المرفقین ثم صلی۔ دوسری روایت میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی عام عادت ذکر کی ہے مالک عن نافع ان عبد اللہ

بن عمر کان یتیمم الی المرفقین (۲) دارقطنی صـ۶۶ اور مستدرک حاکم صـ۱۸۰ میں ہے عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین حاکم نے اس روایت کو صحیح الاسناد کہا ہے (۳) حضرت عمار کی حدیث جو مسند بزار میں ہے جس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے قال (ای عمار) کنت فی القوم حین نزلت الرخصۃ فی المسح بالتراب اذا لم نجد الماء فضربنا واحدۃ للوجہ ثم ضربۃ اخری للیدین الی المرفقین (۴) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جاء رجل فقال اصابتنی جنابۃ وانی تمعکت فی التراب فقال اضرب ھکذا وضرب بیدیہ الارض فمسح وجہہ ثم ضرب بیدیہ فمسح بھما الی المرفقین۔ یہ روایت مستدرک، دارقطنی اور طحاوی میں ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ ان روایات میں بعض تو بالکل صحیح ہیں بعض متکلم فیہ ہیں تاہم مجموعی طور پر ایسی ہیں جو ناقابلِ انکار ہیں خصوصاً مؤطا امام مالک کی روایت تو بالکل صحیح ہے نیز یہ کہ عبداللہ بن عمر جو اتباعِ سنت کا نہایت اہتمام کرتے تھے ان کا عمل اور ان کی عام عادت ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین کی تھی۔ علاوہ ازیں الی المرفقین اوفق بالقرآن ہے اس وجہ سے بھی قابلِ ترجیح ہے۔

(۲۹ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُوْنَ

بابٌ: بغیر ترجمہ کے امام ترمذی نے یہ باب قائم کیا ہے بعض نسخوں میں باب ما جاء فی الرجل یقرء القرآن علی کل حال ما لم یکن جنباً ہے حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں قراءتِ قرآن کا مسئلہ کتاب الحیض میں گذر چکا ہے۔ جمہور حالتِ حیض وجنابت میں قراءتِ قرآن کو ناجائز کہتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث جمہور کے موافق ہے۔ اس باب کو امام ترمذی چونکہ مسائل شتّٰی کے طور پر ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو بے محل نہیں کہا جا سکتا۔ باب فی البول یصیب الارض: نجس زمین کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس پر ایسی نجاست واقع ہو جس کے اجزاء زمین میں سرایت نہ کر سکیں جیسے گوبر وغیرہ تو نجاست کے زائل کرنے کے بعد بالاتفاق زمین

پاک ہو جائے گی اور اگر اجزائے نجاست زمین میں سرایت کر چکے ہوں تو امام شافعی کے نزدیک ورود الماء علی النجاسة تطہیرها ان کا قاعدہ ہے اس کے بموجب نجاست پر پانی بہانے سے زمین پاک ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی تو آپ اعرابی والے کو حکم نہ فرماتے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک تطہیر ارض کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ تین مرتبہ اس پر پانی بہا دیا جائے اور ہر مرتبہ زمین کو خشک ہونے دیں جب تو زمین پاک ہو جائے گی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زمین بالکل خشک ہو جائے تو خود بخود پاک ہو جائے گی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جہاں تک اجزائے نجاست زمین میں سرایت کر گئے ہیں وہاں تک زمین کو کھود کر پھینک دیا جائے تو زمین بالاتفاق پاک ہو جائے گی۔ باقی ورود ماء علی النجاسة امام ابو حنیفہ کے نزدیک تطہیر ارض کے لئے کافی نہیں اسی لئے آپ نے یہاں سے پہلے زمین کو کھدوا کر پھینک دی پھر باقی کسر کے لئے پانی ڈلوایا چنانچہ ابو داؤد میں ہے خذوا ما بال علیه من التراب فالقوه واهريقوا على مكانه ماءً۔ ہاں اگر ارض نجسہ پر اتنی مقدار میں پانی بہا دیا جائے جو ماء جاری کی حد کو پہنچ جائے تو پھر بغیر خشک زمین پاک ہو جائے گی بشرطیکہ نجاست کے اثرات بالکل زائل ہو چکے ہوں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں كنت ابيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت فتى شابا عزبا وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ خشک ہونے سے زمین پاک ہو جاتی ہے یہ روایت بخاری شریف میں بھی ہے۔ اس میں تبول کا لفظ اگرچہ نہیں ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ کتے یقیناً پیشاب بھی کرتے ہوں گے کیونکہ کتے کی عادت ہے جس جگہ جاتا ہے پیشاب ضرور کرتا ہے۔ دوسری دلیل زكوة الارض يبسها ہے مگر اس پر شوافع کی طرف سے بہت اعتراضات کئے گئے ہیں تاہم یہ مسلم ہے کہ یہ قول محمد بن حنفیہ کا ہے اور محمد بن حنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ان سے فتویٰ پوچھتے تھے۔ اب جب انہوں نے زكوة الارض يبسها کا فتویٰ دیا اور کسی صحابی سے اس کا خلاف منقول نہیں بلکہ امام محمد باقر اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے تو گویا اس پر اجماع سکوتی ہو گیا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ حضرت ابن عمر کی حدیث سے بھی یہی

روایت ہے۔ مبسوط میں تو اس کو مرفوعاً روایت کیا گیا ہے۔ بہرحال ان تمام وجوہات کے پیش نظر
اس مسئلے سے انکار کرنا درست نہ ہوگا۔ اعرابی یا اعراب کی طرف منسوب ہے۔ عرب اس قوم کو
کہتے ہیں جو سام بن نوح کی اولاد میں سے یعرب بن قحطان کی طرف منسوب ہے۔ یعرب کو تسہیلاً عرب
کہنے لگے۔ عرب قوم کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک عرب بادیہ جو نہایت مغرور و متکبر تھے ان کا وجود صفحۂ ہستی
سے مٹ گیا۔ ان میں سے جو باقی بچے وہ اوس و خزرج جو یمن کے قبیلے ہیں وہ بھی ہیں۔ بنو سلیم بنو طی
اور بنو حمیر بھی انھیں میں سے ہیں۔ حضرت اسماعیل علیہ السّلام کی اولاد کو عرب مستعربہ کہتے ہیں اس لئے
کہ ان کی نہ تو زبان عربی تھی اور نہ یہ سام بن نوح کی اولاد میں سے تھے بلکہ انھوں نے قبیلۂ جرہم میں
رہ کر ان سے عربی زبان سیکھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ اعرابی دیہاتی کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ شہری اور
دیہاتی دونوں کو شامل ہے بعد میں اعرابی کا اطلاق جنگلوں میں رہنے والوں پر ہونے لگا۔ اس
اعرابی کا نام بعضوں نے عیینہ بن حصین فزاری اور بعض نے ذوالخویصرہ بتایا ہے لیکن تعین
کے ساتھ کہیں نہیں آیا۔ چونکہ دیہات کے لوگ تعلیم و تربیت کی کمی کی وجہ سے نہایت سادہ اور
بے تکلف ہوتے ہیں اس لئے دعا میں بھی یہی انداز اختیار کیا کہ اللّٰھم ارحمنی و محمداً ولا ترحم
معنا احداً یہ بھی ممکن ہے کہ غلبۂ محبت میں کہا ہو کچھ بھی ہو مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
اصلاح کے طور پر ارشاد فرمایا لقد تحجرت واسعاً کہ تم نے کیسی دعا کی اس دعا کے اندر تم
نے اللہ رب العزت کی وسیع رحمت کو صرف دو شخصیتوں میں محدود کر دیا۔ دارقطنی میں یہ واقعہ
کچھ مفصل ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے آکر سوال کیا کہ یا رسول اللہ متی الساعۃ آپ نے
جواباً ارشاد فرمایا ما اعددت لھا کہ قیامت کے لئے تم نے کیا تیاری کی ہے تو اعرابی نے جواب دیا
ما اعددت لہا کثیر صوم ولا صلوٰۃ ولکنی احب اللہ ورسولہٗ آپ کو اعرابی کا یہ جواب بہت
پسند آیا اور آپ نے فرمایا المرء مع من احب۔ اس سے قبل چونکہ صحابۂ کرام نے یہ حدیث نہیں سنی
تھی اس لئے تمام صحابا اس کو سن کر بہت خوش ہوئے۔ اس کے بعد یہ اعرابی مسجد میں گئے اور وہاں
جا کر ایک طرف کو بیٹھ کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ اس پر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے دوڑ کر اس کو
پیشاب کرنے سے روکنا چاہا مگر آپ نے ارشاد فرمایا دعوہ لا تزرموہ کہ چھوڑو پیشاب مت روکو

یہ بھی شفقت تھی کیونکہ درمیان میں پیشاب کو روک دینا صحت کے لئے مضر اور پیشاب کی نالی میں زخم کا باعث ہوتا ہے۔ پھر آپ نے ارشاد فرمایا انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین۔

(۱۳؍ صفر المظفر ۱۳۹۶ھ)

اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مبعوث تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں نہ کہ صحابہ کرام اس لئے صحابہ کو خطاب کرکے بعثتم کیوں کہا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس وقت چونکہ صحابہ کرام سے تیسیر مطلوب تھی اس لئے آپ نے بُعثتُ کی جگہ تغلیباً للقلب مجازاً بعثتم فرمادیا۔ دوسرا جواب یہ کہ اس میں سکاکی کے مذہب کے مطابق صنعت التفات ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات میں صرف تعبیر واحد جو مقتضی ظاہر کے خلاف ہو کافی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ لیکون للعالمین نذیرا سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام و دیگر علمائے امت نائبین رسول ہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس ہر جگہ خود جا کر تبلیغ نہیں کی مگر اس کے باوجود آپ کو للعالمین نذیرا فرمایا گیا اس لئے ماننا پڑے گا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین و علمائے امت کی تمام مساعی سب آپ ہی کی نیابت میں تھیں۔ اس لئے آپ نے بعثتم فرمایا۔

ابوابُ الصّلوٰۃ چونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور اس کے لئے وسیلہ ہے اس لئے طہارت کو پہلے بیان کیا۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمۃ نماز کے ابواب و مسائل کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں۔ اسلام کے ارکان میں سے نماز اور زکوٰۃ عبادات مقصودہ کی صفت جلال کا مظہر ہیں کیونکہ جب کوئی دنیا کے کسی حاکم یا بادشاہ کی عظمت و جلال کو محسوس کرتا ہے تو طرح طرح سے خوشامد اور چاپلوسی کے ساتھ اس کے سامنے اپنی پستی اور عاجزی کا اظہار کرنے لگتا ہے تاکہ کسی طرح اس کے غیظ و غضب سے بچ سکے۔ اب جب دنیا کے مجازی بادشاہ سے انسان اتنا خوف محسوس کرتا ہے تو احکم الحاکمین جو اعظم ہی نہیں بلکہ سلطان السلاطین ہے [illegible]
[illegible]

کیا حال ہونا چاہئے۔ اس لئے اس کی گرفت اور اس کے عذاب سے بچنے کے لئے بندہ رات دن میں پانچ مرتبہ اس کی بارگاہ میں سجدہ ریزی کرتا ہے روتا ہے گڑگڑاتا ہے۔ اس درمیان بھی ہمہ وقت اس کی طرف متوجہ اور اس سے خائف رہتا ہے۔ نماز میں نہایت عاجزی کے ساتھ دست بستہ کھڑے ہوکر اس میں اپنی درخواستیں پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد کمالِ عاجزی کے ساتھ اس کے سامنے جھک کر اس کی عظمت اور برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنی پیشانی اور سر کو اس کے سامنے زمین پر ٹیک کر اس کی بلندی و برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اب جس طرح نماز صفتِ جلال کا مظہر ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی صفتِ جلال کا مظہر ہے جو ایک مالی ٹیکس احکم الحاکمین کی طرف سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ وہ بہرصورت ادا کرنا پڑے گا۔ روزہ اور حج خداوند قدوس کی صفتِ جمال کا مظہر ہیں۔ جن کا مقتضیٰ یہ ہے کہ بندہ کو اللہ تبارک و تعالیٰ سے والہانہ محبّت ہو کیونکہ رحمت، رافت، الطف و کرم، رزق یہ صفات خود بخود بندہ کو اپنی طرف کھینچتی ہیں اور خاطر خواہ بندہ کو اللہ رب العزّت کی محبّت اور اس کی تلاش و جستجو پر آمادہ کرتی ہیں۔ محبّت کی پہلی منزل روزہ ہے کیونکہ محبّت کے اندر محبوب کی خاطر مُحب اپنے تمام لذائذ اور آرام و سکون کو قربان کر دیتا ہے۔ روزہ انہی سب چیزوں کے ترک کا نام ہے کہ محبوب کی یاد میں کھانا پینا اور شہوت کے تقاضوں کو انسان بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اس کے باوجود بھی جب محبوب تک رسائی نہیں ہوتی تو دیوانہ وار گھر سے نکل کر محبوب کی تلاش و جستجو شروع کر دیتا ہے۔ حج محبّت کی آخری منزل ہے کہ انسان محبوبِ حقیقی کی تلاش و جستجو میں اپنے آرام و راحت کو چھوڑ کر طول طویل سفر کر کے آستانہ پر پہونچ کر بیت اللہ کے ارد گرد دیوانوں کی طرح چکر لگاتا ہے کبھی منیٰ، کبھی مزدلفہ، کبھی عرفات جاتا ہے یہ سب کچھ محبّت کے جذبات ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر فی الواقع سچی محبّت کے ساتھ حج کیا جائے تو انشاء اللہ وصول الی اللہ کے لئے انسان کو ایک ہی حج کافی ہوگا۔ اب چونکہ ان ارکان اربعہ کے اندر سب سے زیادہ مہتم بالشان نماز ہے اس لئے سب سے پہلے اس کو ذکر کیا جا رہا ہے۔

باب ماجاء فی مواقیت الصلوٰۃ: نماز کی فرضیت کی علّت خداوند قدوس کے احسانات ہیں۔ ان احسانات اور نعمائے الٰہیہ کا شکر واجب ہے۔ اور چونکہ اللہ ربُّ العزّت کے احسانات کا سلسلہ ہمہ وقت جاری ہے اس لئے ہمہ وقت انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ شکر بجالانے میں مشغول رہے مگر

چونکہ ضروریاتِ زندگی اور فطری تقاضوں کو پورا کرنا ضروری تھا اس لئے پروردگار عالم نے صرف
نصف لیل یا کچھ کم و بیش کے قیام یعنی نمازِ تہجد کو آپ پر اور آپ کی امت پر فرض کر دیا تھا مگر رات
کے وقت میں گھنٹے دو گھنٹے نصف لیل کا اندازہ لگانا چونکہ دشوار تھا اس لئے پوری رات صبح تک
سب لوگ قیام لیل کرتے حتیٰ کہ گھٹنوں کے پاؤں سوج گئے، آنکھیں اندر کو دھنسنے لگیں، چہرے زرد
پڑ گئے بالآخر خداوند قدوس نے اپنے لطف و کرم سے اس کو منسوخ کر کے صرف فجر اور عصر کی نماز
فرض کی۔ اس کے بعد لیلۃ المعراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کمالِ
عبدیت، عجز و عبودیت و استغراق کی وجہ سے جوں کا توں اس کو منظور فرما لیا۔ واپسی میں جب حضرت
موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گذر ہوا تو انھوں نے معلوم کیا کہ اللہ رب العزت نے آپ کی امت کے
لئے کیا عطا فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ رب العزت نے میری امت پر دن رات میں پچاس نمازیں
فرض کی ہیں۔ اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ مجھ کو چونکہ اپنی امت کا تجربہ ہے اس لئے
میرے خیال میں آپ کی امت اتنی نمازیں نہ پڑھ سکے گی۔ اس لئے فوراً واپس جائیے اور نمازوں میں
تخفیف کرائیے۔ چنانچہ آپ نے جا کر تخفیف کی درخواست کی تو خداوند قدوس نے پانچ نمازیں
معاف فرما دیں۔ اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام نے نو مرتبہ آپ کو واپس بھیج کر نمازوں کی تخفیف
کروائی۔ بالآخر پچاس میں سے جب پینتالیس معاف ہو چکیں اور صرف پانچ رہ گئیں اس پر بھی
حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ ان میں بھی تخفیف کرائیے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اب مزید
تخفیف کی درخواست کرنے میں مجھ کو حیا محسوس ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ آخری مرتبہ
چونکہ اللہ رب العزت نے فرما دیا تھا کہ بے شک یہ سب پانچ نمازیں ہیں مگر میرے یہاں چونکہ ایک کا ثواب
دس ہوتا ہے اس لئے پچاس ہی نمازوں کا ثواب دوں گا۔ مطلب یہ ہے کہ تخفیف صرف عمل میں ہے
ثواب بدستور پچاس کا باقی رہے گا۔ اس میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔ تو خداوند قدوس کا یہ جواب بھی
آپ کے لئے مزید تخفیف کی درخواست سے مانع تھا۔ بہرحال شب معراج میں نمازوں کی فرضیت
دن رات کے اوقات میں پانچ کی تفصیل معلوم ہو چکی ہے۔ اب اس جگہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حضور نے
تخفیف کی درخواست کے لئے بھجوایا۔ اس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ جب آپ لیلۃ المعراج میں جا رہے

تھے تو حضرت موسیٰ علیہ السّلام نے رو کر کہا کہ یہ لڑکا میرے بعد مبعوث ہوا لیکن اس کی وجہ سے جنت میں جانے والے لوگ میری اُمّت کے لوگوں سے بہت زیادہ ہوں گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کا مقصد صرف اپنی اُمّت پر تأسف کرنا تھا کہ فرعون جو عَالِيًا مِّنَ الْمُسْرِفِيْنَ تھا اس سے نجات دلوائی تھیں کی تکلیفیں بنی اسرائیل کی خاطر برداشت کیں مگر آخر میں صاف کہہ دیا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ۔ تاہم حضرت موسیٰ کے اس کلام سے کوئی کم فہم یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ جو کچھ حضرت موسیٰ علیہ السّلام فرما رہے ہیں ممکن ہے بربنا حسد ہو۔ اس لئے خداوند قدوس نے تخفیف صلوٰۃ کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السّلام کی وساطت رکھ کر سب پر واضح کر دیا کہ اگر (نعوذ باللہ) موسیٰ کو حسد ہوتا تو اُمّتِ محمدیہ کی اتنی بڑی خیر خواہی کیوں کرتے۔ چونکہ انبیاء علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کے تحفظ کی اللہ ربّ العزّت نے گارنٹی دے رکھی ہے اس لئے ان کو ہر الزام سے پروردگارِ عالم فوراً بری کر دیتے ہیں۔

(یکم ربیع الاوّل ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ السِّتُّوْن

اَمَّنِي جِبْرِيْلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ: اس امامت کے اندر حضرت جبریل چونکہ متنفل تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مفترض۔ اس لئے اقتدائے مفترض خلف المتنفل لازم آتا ہے۔ شوافع اس کو جائز اور ائمہ ثلاثہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضرت جبریل اگرچہ فرشتے ہیں اور فرشتے صلوات خمس وغیرہ کے مکلف نہیں ہیں مگر جب اللہ ربّ العزّت کا حکم ہوا تو اُن پر بھی ڈیوٹی کے طور پر فرض ہو گئیں یہ جواب بہت قوی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قبل از تعلیم کیفیت آپ پر نماز فرض نہ تھی ورنہ تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ لیلۃ المعراج میں نفسِ فرضیت ہوئی تھی وجوبِ ادا کا مطالبہ بعد از تعلیم ہوگا۔ نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا دونوں میں فرق ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ امامت سے امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ نماز سے باہر رہتے ہوئے صرف تعلیم اور ارشاد و ہدایت مراد ہے جیسے وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا الآیہ وغیرہ میں امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ ارشاد و ہدایت مراد ہے۔ عِنْدَ الْبَيْتِ جو لوگ نسخ قبلہ میں تکرار کے قائل ہیں اُن کے نزدیک

لفظِ عند، الیٰ کے معنی میں ہوگا اور اس وقت خانہ کعبہ کی طرف توجہ بحیثیت قبلہ کے ملتے ہیں بعض حضرات عند کو اس کے اصلی معنی پر رکھتے ہوئے جوارِ کعبہ مراد لیتے ہیں۔ باقی نماز میں آپ نے اس طرح توجہ فرمائی کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا سامنا ہوگیا اس صورت میں اصل قبلہ بیت المقدس ہوگا پھر ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں تحویلِ قبلہ ہوئی۔ اب جن کے نزدیک تحویلِ قبلہ میں تکرارِ نسخ ہوا ہے وہ لوگ قبل از ہجرت مکہ معظمہ میں اصل قبلہ خانہ کعبہ کو مانتے ہیں پھر بعد از ہجرت تالیفاً للیہود بیت المقدس کو قبلہ بنا دیا گیا، سولہ، سترہ ماہ کے بعد پھر خانہ کعبہ کو قبلہ بنا دیا گیا تو اس صورت میں تحویلِ قبلہ کے اندر تکرارِ نسخ ہوگا۔ مرتین سے حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ امامت تو دس مرتبہ ہوئی اس لئے یومین مراد لیا جائے گا۔ فصلی الظہر۔ اشکال یہ ہے کہ نماز کی ابتدا فجر سے ہونی چاہیے نہ کہ ظہر سے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ لیلۃ المعراج میں واپسی کے بعد تکان کی وجہ سے آپ کو نیند آگئی تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتدا کی گئی مگر چونکہ روایات سے اس کا کچھ ثبوت نہیں ملتا اس لئے یہ جواب کمزور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج سے واپسی پر آپ نے انبیا علیہم الصّلوٰۃ والسّلام کی جو امامت فرمائی وہ فجر کی نماز تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتدا کی گئی، مگر چونکہ تعلیمِ اوقات اور تفصیلی کیفیت کی تعلیم مقصود تھی اس لئے مثل دیگر نمازوں کے فجر کی نماز کو بھی دو دن پڑھا گیا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ظہر چونکہ ظہور سے ماخوذ ہے اس لئے تفاؤلاً لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهٖ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ظہر سے ابتدا کی گئی۔ فصلی الظہر فی الاولیٰ منہا حین کان الفیٔ مثل الشراك ۔ فۓ اصطلاحاً اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد الزوال مغرب کی جانب سے مشرق کی طرف پڑتا ہے اور ظل اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد طلوع الشمس مشرق کی طرف سے مغرب کی جانب پڑتا ہے۔ مثل الشراك سے بعد الزوال تعجیل مراد ہے۔ عند الزوال جو ہر چیز کا سایہ ہوتا ہے اس کو سایہ اصلی کہا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار متعین نہیں جو علاقے خاص خط استوار کے محاذ میں واقع ہوتے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا اور جو علاقے خط استوار سے نکلے ہوئے ہیں ان میں خط استوار کے قُرب و بُعد کے لحاظ سے سایہ میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ چونکہ عند الزوال نماز پڑھنے کی حُرمت اور مُمانعت بالکل مسلّم ہے اس لئے لامحالہ وہ سایہ جو عند الزوال ہے جس کو فۓ الزوال کہا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کرنے کے بعد ہی مثل اور مثلین

کی تعیین و تحدید کی جائے گی اس لئے اس استثنار پر مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اب اس باب میں تین روایات ہیں جن میں سے دو فعلی ہیں اور ایک قولی ہے۔ حدیثِ جبریل اور حدیثِ اعرابی تو فعلی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قولی ہے۔ ظہر کے وقت کی ابتدا یعنی بعد الزوال میں تمام روایات متفق ہیں۔ شراک سے مراد فئ الزوال ہے۔ اعرابی کی اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں حین زالت الشمس اور حین تزول الشمس کے الفاظ ہیں اس لئے ظہر کے وقت کی ابتدا ر میں تو بالکل اتفاق ہے۔ اسی طرح مغرب کا سقوطِ شمس پر پڑھنا بھی متفق علیہ ہے۔ کوئی روایت اس کے خلاف نہیں۔ اعرابی کی روایت میں حاجب الشمس سے اُوپر کا کنارہ مراد ہے جو بالکل آخر میں غروب ہوتا ہے۔ البتہ ظہر کے آخری وقت میں اور عصر کے ابتدائی وقت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے امام مالک صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد چار رکعت کے بقدر ظہر اور عصر کے درمیان وقت مشترک ہے۔ اس وقت میں ظہر اور عصر جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہی ہوگی قضا نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی اس میں مختلف روایتیں ہیں ایک روایت تو صاحبین اور جمہور کے موافق ہے دوسری روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تیسری روایت یہ ہے کہ مابین المثل والمثلین کسی بھی نماز کا وقت نہیں یعنی وقت مہمل ہے چوتھی روایت یہ ہے کہ یہ وقت بین الظہر والعصر مشترک ہے جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اعرابی والی روایت میں فابردوا الظہر یعنی دے مبالغۃ فی الابراد مفہوم ہوتا ہے اور بخاری کی روایت میں جو حتی ساوی الظل التلول ہے اس کا تحقق ایک مثل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ چونکہ اعرابی والی روایت بعد کی ہے اور سنداً اقوی بھی ہے اس لئے یہی معتمد علیہ اور حدیث جبریل کی ناسخ ہوگی اور حدیثِ جبریل منسوخ ہوگی جس طرح دیگر ائمہ دونوں دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت پر پڑھنے سے وقتِ مغرب کی عدمِ توسیع پر استدلال کرتے ہیں مگر شوافع جب امام شافعی صاحب کے قول قدیم کو جو توسیع کا ہے ترجیح دیتے ہیں تو حدیثِ جبریل کو منسوخ مانتے ہیں چنانچہ امام

نووی نے اس سلسلہ میں تین باتیں فرمائی ہیں اول یہ کہ سوائے ظہر کے باقی تمام نمازوں میں حدیث جبرئیل کے اندر صرف وقت مختار پر اقتصار کیا گیا ہے وقت جواز کا اس میں استیعاب نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ حدیث جبرئیل مکہ معظمہ میں ہجرت سے پہلے زمانہ کی ہے اور امتداد وقت کی احادیث مدینہ کی ہیں، اور متاخر ہیں اس لئے یہی معتمد علیہ ہیں۔ تیسری بات یہ کہ یہ احادیث حدیث جبرئیل کی بہ نسبت اسناد کے اعتبار سے اصح ہیں۔ اس لئے یہی مقدم اور راجح ہوں گی۔ علاوہ ازیں امام نووی نے شرح مسلم میں عصر کی نماز کی پانچ حالتیں بیان کی ہیں۔ (۱) ایک مثل وقت فضیلت (۲) دو مثل یک وقت اختیار (۳) بعد المثلین قبل الاصفرار وقت جواز بلا کراہت (۴) بعد الاصفرار قبل الغروب جواز مع الکراہۃ (۵) معذورین ومسافرین کے لئے جمع بین الصلوتین کا یہی وقت یعنی بعد الاصفرار قبل الغروب اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ عند الشوافع عصر کی نماز بعد المثلین بھی بلا کراہت ہو جاتی ہے۔ اس تقریر سے عصر کی نماز کا مبدأ بھی علی الاختلاف معلوم ہو گیا۔ عصر کے وقت کا منتہیٰ بالاتفاق غروب شمس ہے۔ بعض نے اصفرار شمس کو بعض نے مثلین کو وقت عصر کا منتہیٰ مانا ہے ان حضرات کی دلیل۔ (۳ ربیع الاول ۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالسِّتُّوْنَ

حدیث جبرئیل میں دوسرے روز عصر کی نماز کا مثلین پر پڑھنا اور وقت العصر مالم تصفر الشمس ہے جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری روایت میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ وقت صلوٰۃ العصر مالم تصفر الشمس ویسقط قرنھا الاول (مسلم شریف ص۲۲۳) جمہور کی دلیل مسلم شریف ص۲۲۱ کی حدیث من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز کا وقت غروب شمس تک رہتا ہے۔ امام مالک صاحب اپنے قول بالاشتراک کی دلیل میں حدیث جبرئیل کے اندر لوقت العصر بالامس کے الفاظ کو پیش کرتے ہیں کیونکہ ان الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز دوسرے روز اسی وقت میں پڑھی جس وقت میں پہلے روز عصر کی نماز پڑھی تھی اس سے معلوم

میں سے حضرت علی، ابن عباس، حضرت عمر رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں
کہ شفق کا اطلاق اکثر اہل لغت کے نزدیک حمرہ اور ابیض دونوں پر ہوتا ہے اس لئے غیبوبت شفق
کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ احمر و ابیض دونوں غائب ہو جائیں۔ حضرت ابو بکر صدیق وغیرہ صحابہ
رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے۔ ثم صلی العشاء الآخرۃ حین
ذهب ثلث اللیل۔ عشاء کی نماز کا مبداء تو بالاتفاق غیبوبت افق یعنی غیبوبت شفق ابیض ہے۔
حدیث میں حین یغیب الافق سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے کہ شفق سے
شفق ابیض مراد ہے کیونکہ غیبوبت افق شفق ابیض کی غیبوبت کے بعد ہوتی ہے۔ لیکن عشاء کی نماز
کے منتہیٰ میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی رحمہم اللہ و اکثر فقہاء عشاء کا وقت صبح
صادق تک ممتد مانتے ہیں۔ بعض نصف لیل، و بعض ثلث لیل تک کے قائل ہیں۔ یہ حضرات
حدیث جبریل اور حدیث اعرابی میں دوسرے روز عشاء کی نماز کے ثلث لیل پر پڑھنے سے ثلث
لیل تک اور حضرت ابو ہریرہ کی قولی حدیث میں وان آخر وقتها حین ینتصف اللیل سے
استدلال کرتے ہوئے نصف لیل تک عشاء کا منتہیٰ مانتے ہیں۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ۲۲۹ ج۱
میں لیلۃ التعریس کی حدیث میں انما التفریط علی من لم یصل الصلوۃ حتی یجیء وقت الصلوۃ
الاخریٰ ہے۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا وقت دوسری نماز کے وقت تک ممتد
ہے سوائے فجر کی نماز کے کہ اس کا وقت طلوع شمس پر ختم ہو کر ظہر تک وقت مہمل رہتا ہے ـــ
عند الاحناف عشاء کی نماز کی بھی تین حالتیں ہیں (۱) وقت فضیلت ثلث لیل (۲) نصف لیل
تک تاخیر بلا کراہت جائز ہے (۳) نصف لیل کے بعد صبح صادق تک تاخیر مکروہ ہے۔ فجر کی
نماز کا مبداء بالاتفاق طلوع صبح صادق ہے۔ بعض نے حدیث جبریل کی وجہ سے فجر کا منتہیٰ اسفار
کو مانا ہے مگر عند الجمہور اس کا منتہیٰ طلوع شمس ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ۲۲۱ ج۱ پر حدیث
من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ہے۔ ھذا وقتک
و وقت الانبیاء من قبلک۔ اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انبیاء سابقین پر
پانچوں نمازیں فرض تھیں۔ مگر ابو داؤد وغیرہ میں اعتموا بہذہ الصلوۃ فانکم قد فضلتم بہا

علی سائر الامم ولم تصلھا امۃ قبلکم سے معلوم ہوتا ہے کہ عشار کی نماز پہلی اُمتوں میں سے کسی پر فرض نہیں تھی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کا مجموعہ اُمت محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم کی خصوصیت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانچوں نمازیں انبیار نے پڑھیں تھیں اُمتوں نے نہیں پڑھیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مشارٌ الیہ وقت موسع ہے یعنی اوقات کی توسیع اور گنجائش مراد ہے۔ الوقتین اس سے پہلے روز کی نماز کا مبدأ اور دوسرے دن کی نماز کا منتہٰی مراد ہیں ورنہ تو طرفین خارج ہو جائیں گے حالانکہ طرفین بھی بالاتفاق اوقاتِ صلوٰۃ میں داخل ہیں دوسری بات یہ کہ بجز مغرب کے اور نمازوں کا جو عملی طور پر حدیثِ جبریل میں منتہٰی بیان کیا گیا ہے اس سے وقت اختیار مراد ہے نہ کہ وقت جواز ورنہ تو مثلین کے بعد عصر کا اور ثلث لیل کے بعد عشار کے پڑھنے کا عدم جواز لازم آئے گا۔ باقی وقتِ مغرب کے بارے میں گذر چکا ہے کہ حدیث جبریل منسوخ ہے اس کے بعد مغرب کی نماز کے وقت میں توسیع کر دی گئی جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ ان للصلوٰۃ اولاً و اٰخراً۔ للصلوٰۃ کے اندر لام وقتیہ ہے ای ان وقت الصلوٰۃ لہٗ اول و اٰخر اس صورت میں تفسیر مفسّر کے مطابق ہو جائے گی۔ (۴ ربیع الاوّل ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّانِیْ وَالسِّتُّوْنَ

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر: امام شافعی، امام احمد و اسحاق وغیرہ بجز عشار کے ہر نماز میں اوّل وقت پر پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ فجر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ابتدار اور انتہار دونوں غلس میں ہوں۔ امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غلس میں ابتدار کی جائے اور اسفار میں انتہار ہو۔ امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے، مگر امام ابوحنیفہ و امام مالک اسفار ہی میں ابتدار و انتہار کے قائل ہیں۔ حضرات شوافع کی ایک دلیل تو وَسَارِعُوْٓا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ اور الصلوٰۃ لاوّل وقتہا وغیرہ آیات و احادیث ہیں کہ ان میں جلد از جلد نیک کام کرنے کی تاکید اور فضیلت بیان کی گئی ہے۔ نماز بھی اسی کے تحت میں آئے گی۔ اس لئے نماز میں تعجیل اور اس کا اوّل وقت پر پڑھنا افضل ہونا چاہئے۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک ہر

نیک کام میں بھی وسعت ہونی چاہیے۔ مگر سماحت دین اور مصالح شریعت کے دائرہ میں ہونا ضروری
ہے جس طرح عشاء کی نماز کے متعلق حضرت شوافع خود تسلیم کرتے ہیں کہ تاخیر کو مستحب قرار دیتے
ہیں اور مصلحت یہ پیش کرتے ہیں کہ تاخیر سے پڑھنے میں بعد العشاء گپ شپ باقی نہ رہے گی۔
اسی طرح اگر احناف تکثیر جماعت کی مصلحت اور دیگر احادیث کی روشنی میں اسفار کو مستحب اور
افضل قرار دیں تو ان پر کیوں اعتراض کیا جائے۔ دوسری دلیل غلس کے سلسلہ میں حضرت عائشہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے جو بخاری و مسلم و دیگر کتب صحاح میں ہے۔ متلفعات
تلفف اور تلفع دونوں قریب المعنی ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ تلفف میں تمام بدن ڈھکا ہوا
ہوتا ہے تلفع کے اندر چہرہ بھی مستور ہوتا ہے مرط اس چادر کو کہتے ہیں جو جسم پر لپیٹے ہوئے
تمام کپڑوں کو چھپا لے۔ یعنی وہ چادر جو سر کو بھی چھپا لے۔ اس حدیث میں چونکہ حضرت عائشہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صبح کی نماز ایسے وقت پڑھاتے تھے کہ نماز سے فراغت کے بعد
جب عورتیں اپنے گھروں کو واپس جانے لگتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی
تھیں۔ شوافع فرماتے ہیں کہ اس میں چونکہ فجر کی نماز کو غلس میں پڑھنے کی آپ کی عادت مستمرہ
بیان کی گئی ہے اس لئے غلس میں پڑھنے کو افضل مانا گیا ہے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ
من الغلس کا لفظ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں واقع نہیں بلکہ کسی
راوی نے اپنی فہم کے مطابق عدم معرفت کی علت غلس کو سمجھ کر من الغلس کا اضافہ کر دیا ہے۔
اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ یہی روایت بعض طرق سے وارد ہوئی ہے جس میں لفظ من الغلس
کے الفاظ نہیں جو صاف بتلا رہے ہیں کہ یہ مدرج من الراوی ہے۔ دوسرا حضرت عائشہ کا قول [1]

---

[1] اس حدیث کے متعلق ایک تیسرا جواب یہ بھی ہے کہ یہ بات اس وقت کی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا [illegible]
[illegible] عورتوں کی مسجد میں آمد [illegible] ممانعت [illegible] فرماتی تھیں [illegible]
یہ حضرت عائشہ کا فرمان ہے لو ادرک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث النساء لمنعهن المساجد
کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا [illegible] عورتوں کے
[illegible] حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی عورتوں [illegible]

پھر فعص احد یا ما یصرفن پر ختم ہو جاتا ہے اس بنا پر وقت غلس غیر متعین ہو جائے گی تو غلس کے لفظ سے فجر کی نماز کی ابتدا ء وانتہا پر بھی استدلال کرنا درست نہ ہو گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ معرفت سے اگر معرفت شخصی مراد لی جائے تو غلس کی حالت میں تو دن کے وقت میں بھی اس کا تحقق ناممکن ہے اور اگر معرفت صنفی مراد لی جائے تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ نماز سے فراغت کس وقت ہوتی تھی اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ صبح کی اذان عبداللہ بن عمرو بن ام مکتوم جو نابینا تھے وہ دیا کرتے تھے نابینا ہونے کی وجہ سے ان کو فجر صادق کا اندازہ نہ ہوتا تھا۔ اس لئے جب صبح صادق خوب واضح ہو جاتی تو لوگ ان سے کہتے اصبحت اصبحت پھر وہ اذان دیتے اذان کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت سنت ادا فرما کر دائیں کروٹ لیٹ کر کچھ دیر استراحت فرماتے اس کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کے واسطے بلانے کے لئے حاضر ہوتے تھے اس کا یہ مطلب ہوا کہ صبح صادق سے کم از کم بیس منٹ گذر جانے کے بعد نماز شروع ہوتی تھی۔ نماز میں بخاری کی روایت کے مطابق بچاس سے لے کر ساٹھ آیتوں تک اور ترمذی کی روایت کے مطابق ساٹھ سے لے کر سو آیتوں تک ترتیل کے ساتھ آپ قرأت فرماتے تھے۔ اسی کے مناسب رکوع و سجود ہوتے۔ بظاہر یہ نماز بھی کم از کم بیس یا پچیس منٹ میں ختم ہوتی تھی۔ اب فجر صادق کے بعد چالیس یا پینتالیس منٹ کا وقت گذر جائے تو تجربہ اور مشاہدہ بتلاتا ہے کہ یہ وقت اسفار کا ہوتا ہے نہ کہ غلس کا۔ اس لئے اس وقت میں معرفت صنفی کا انکار کرنا بالکل غلط اور بعید از عقل ہو گا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ اسفار اور غلس چونکہ کلی مشکک ہیں اس لئے یہ حضرات جس کو غلس کہتے ہیں ہم اس کو اسفار کہتے ہیں اس صورت میں یہ نزاع حقیقی نہ ہو گا بلکہ صرف لفظی ہو گا۔ دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ غلس دو قسم کا ہوتا

بقیہ حاشیہ

کرسکتا تھا اور فی الواقع تستر اور احتیاط کا اعلیٰ معیار یہی ہے کہ عورت کسی کی شناخت میں نہ آئے اس لئے ہم کو بھی ایسی ہی احتیاط کرنا ضروری ہے۔ اس معنی کی بنا پر اس حدیث کا اسفار یا غلس سے کوئی تعلق نہ ہو گا۔ بلکہ حضرت عائشہ کا یہ فرمان صرف عورتوں کی عبرت و نصیحت کے لئے ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں من الغلس کا لفظ مدرج من الراوی ہی ماننا پڑے گا۔ چنانچہ مسلم شریف ص۲۳۰ کی ایک روایت من الغلس کے بغیر مذکور ہے۔ فقط (سید منظور حسن حسنی عفرلہ)

ہے غلس فضائی اور غلس مکانی ـــــ چونکہ مسجد نبوی کی چھت نیچی تھی، چراغ بھی اس وقت نہ ہوتے
تھے پھر مدینہ منورہ میں بجانب جنوب قبلہ ہونے کی وجہ سے آفتاب کی شعاع بھی مسجد میں دیر
سے پڑتی تھی اس لئے غلس مکانی اسفار فضائی میں بھی محسوس ہوتا تھا۔ اس تقریر کے بعد اور
جتنے بھی ائمہ ثلاثہ کے دلائل ہیں ان سب کا جواب خود بخود واضح ہو جائے گا کیونکہ ہر دلیل میں
یہ چند باتیں واضح ہونا ضروری ہیں۔ اول یہ کہ غلس و اسفار کا معیار بنایا جائے دوسرے یہ کہ
یہ دونوں کلی مشکک ہیں اس لئے ممکن ہے جس کو یہ حضرت غلس کہیں وہ ہمارے نزدیک اسفار
ہو۔ تیسرے یہ ثابت کیا جائے کہ غلس ہی میں نماز کی ابتداء ہوتی اور غلس ہی میں نماز کا اختتام
ہو۔ ہمارے نزدیک اسفار کا معیار یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فجر کی نماز میں کم سے کم
چالیس آیتوں کی قرأت منقول ہے اس لئے سلام پھیرنے کے بعد اتنا وقت باقی رہنا چاہئے کہ اگر
نماز کے اعادہ کی ضرورت پیش آئے تو علاوہ سورۃ فاتحہ کے چالیس آیتوں کی قرأت کے ساتھ
نماز کا اعادہ کیا جا سکے ایسی صورت میں عند الاحناف دونوں نمازیں اسفار میں ہوں گی۔
آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت اسی طرح اسفار میں پڑھنے کی تھی چنانچہ بخاری شریف
اور مسلم شریف میں ہے عن عبد اللہ (ابن مسعود) قال ما رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی صلوۃ لغیر میقاتہا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتہا
اس حدیث سے جو تقریباً ظاہر ہو رہا تھا کہ آپ نے مزدلفہ میں صلوۃ فجر قبل الوقت پڑھی تھی اس لئے
امام نووی فرماتے ہیں کہ قبل میقاتہا سے مراد قبل وقتہا المعتاد ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے مزدلفہ میں فجر کی نماز عام عادت کے خلاف غلس میں پڑھی اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کی
عادت مبارکہ غلس میں نہیں بلکہ اسفار میں پڑھنے کی تھی اسی لئے غلس میں پڑھنے کو قبل الوقت کہا
گیا حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیشہ آپ کی معیت میں رہنے والے نہایت جلیل القدر
فقہائے صحابہ میں سے تھے ان کی اس حدیث کو خود امام نووی نے قبول کر کے تاویل کی ہے اور
اس تاویل کی دلیل بھی پیش کی ہے کہ باجماع مسلمین چونکہ کوئی نماز قبل الوقت جائز نہیں اس لئے
قبل وقتہا المعتاد ہی مراد لیا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث صاف و صریح ہے

اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ہے امام ترمذی نے باوجودیکہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں پھر بھی اس کی تحسین و تصحیح کی ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن عمر سے روایت کرنے والے محمد بن اسحاق کے علاوہ اور بھی دو راوی زید بن اسلم اور ابن عجلان ہیں۔ امام نسائی نے ان دونوں سے اور ابو داؤد نے صرف ابن عجلان سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ اس صورت میں چونکہ محمد بن اسحاق مدار حدیث نہیں رہتے نیز یہ کہ نسائی کی روایت بھی بالکل صحیح ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو حدیث مستفیض اور معروف قرار دیا ہے۔ یہ سب یقیناً امام ترمذی کے علم میں ہوگا اسی لئے وہ تصحیح پر مجبور ہوگئے۔ اب یہ روایت چونکہ صحیح اور صریح ہونے کے ساتھ قولی بھی ہے نیز یہ کہ اعظمیت اجر کو اسفار کی فضیلت میں پیش کرنے سے اسفار کی اور زیادہ تاکید ہو جاتی ہے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے کہ اس میں الفاظ "من الغلس" مدرج من الراوی ہے چنانچہ مسلم شریف ص۲۳۰ پر بھی ایک روایت ہے جس میں حضرت صدیقہ کا کلام لا یعرفن پر ختم ہو جاتا ہے اور من الغلس کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں دوسرے معانی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ اب امام ترمذی نے امام شافعی صاحب وغیرہ حضرات کی جو تاویل ذکر کی ہے کہ اسفار سے مراد فجر صادق کا غیر مشکوک طریقے سے واضح ہونا مراد ہے تو یہ تاویل نہایت کمزور ہے۔ علامہ ابن ہمام نے اس پر تنقید کی ہے کہ اس تاویل کو ماننے کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ وقت مشکوک میں نماز ادا ہو جائے گی مگر اعظمیت اجر سے خالی رہے گی، حالانکہ وقت مشکوک میں بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی نماز نہ ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ نسائی کی روایت کے الفاظ ما اسفرتم بالصبح فانہ اعظم للاجر کے سامنے تو اس تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات یہ ہے کہ احادیث کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے اندر سب سے زیادہ مقتدیوں کی رعایت کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے اس لئے اگر مقتدی مسجد میں ہوں یا صائم ہوں اور غلس کے اندر مجتمع ہوں اور اسفار کے انتظار میں ان کو تکلیف ہو تو ایسی صورت

میں نماز غلس ہی میں پڑھنا افضل ہوگا مگر عام حالات میں غلس کے اندر تقلیل جماعت بھی ہوگی اور نمازیوں کے لئے غلس کے اندر نماز پڑھنا باعث تکلیف بھی ہوگا۔ اس لئے بہرحال اسفار افضل ہے۔ امام احمد بن حنبل بھی یہی فرماتے ہیں کہ نمازیوں کو جس میں سہولت ہو اسی کو اختیار کیا جائے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جب کبھی غلس میں نماز پڑھائی تو وہ اسی بنا پر تھی ورنہ تو عادت مبارکہ جیسا کہ بیان کیا گیا اسفار کی تھی اور صحابہؓ کی اکثریت بھی اسی طرف گئی ہے چنانچہ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم علیٰ شیٔ ما اجتمعوا علی التنویر صحیحین میں ہے کہ حضرت ابوبرزہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ فرماتے ہیں کان (رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم) ینفتل من صلوٰۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ۔ ان تمام تصریحات کے بعد اسفار کی فضیلت ناقابلِ انکار ہو جاتی ہے۔ باب ماجاء فی التعجیل بالظہر: امام شافعی صاحب گرمی سردی ہر موسم میں ظہر کی نماز میں تعجیل کو افضل کہتے ہیں برخلاف احناف کے کہ وہ تعجیل فی الشتاء اور تاخیر فی الصیف کو افضل کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ (۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین ظہر کی نماز میں نہایت تعجیل فرماتے تھے (۲) مسلم شریف ص۲۲۵ میں حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی حدیث اتینا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فشکونا الیہ حرالرمضاء فلم یشکنا قال زھیر قلت لابی اسحاق افی الظہر قال نعم قلت افی تعجیلھا قال نعم (۳) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی حدیث مسلم شریف ص۲۲۵ میں کنا نصلی مع رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم فی شدۃ الحر فاذا لم یستطع احدنا ان یمکن جبھتہ من الارض بسط ثوبہ فسجد علیہ (۴) حضرت انس رضی اللہ عنہٗ کی حدیث اسی باب میں ہے ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم صلی الظہر حین زالت الشمس۔ ان تمام حدیثوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بالخصوص حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کی روایت کہ اس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شدتِ حر میں ظہر کی نماز پڑھنا اور نمازیوں کی شکایت کو نظرانداز کرتے ہوئے اپنے عمل کو برقرار رکھنا ظہر کی نماز کو شدتِ حر میں اوّل وقت پڑھنے کی صریح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے ترمذی کی دونوں روایتوں کا

پانچ وقیہ چاندی یعنی دو سو درہم ہے جس کے پاس تھی مگر وہ بشرطیکہ نادار بھی ہے اور کسی پر فرض
زکوٰۃ اور سوال کی حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔ اس لئے حکیم بن جبیر کی اس روایت کو بیان کرنا
جو ایک فقیر کو مالدار قرار دے رہی ہو اس کے عدم تفقہ کی دلیل ہے کیونکہ جس طرح روایت
کے الفاظ کی جانچ کرنا ضروری ہے اسی طرح اس کے مضمون کو بھی پرکھنے کی ضرورت ہے۔ اب
جب شعبہ نے حکیم بن جبیر کو مجروح و ساقط الاعتبار قرار دے دیا تو پھر امام ترمذی پر اعتراض
وارد ہوا کہ ایسے شخص کی روایت کی آپ نے کیوں تحسین فرمائی تو قال بعضی وہ روی لہ
سفیان الاٹے۔ امام ترمذی اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شعبہ جو کہ اس جرح
میں منفرد ہیں کیونکہ زائدہ اور سفیان دونوں حکیم سے روایت کرتے ہیں اور حکیم پر کوئی جرح نہیں
کرتے ہیں بلکہ امام بخاری بھی فرماتے ہیں وقد روی عن حکیم بن جبیر اس لئے ایسی صورت
میں روایت کی تحسین کرنا ضروری ہے۔ اس روایت کے حسن ہونے کی صورت میں پھر یہی جواب
ہوگا کہ اس کو سوال سے ممانعت پر محمول کیا جائے گا۔ یہ حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو
امام نووی باوجود شافعی مذہب ہونے کے نسخ پر محمول کر رہے ہیں بصورت عدم نسخ وہ یہ تاویل
کرتے ہیں کہ حضرت خباب وغیرہ نے ابراد کی جتنی مقدار بیان کی تھی تو وہ ظہر کی نماز اول اس
سے بھی زیادہ ابراد کی درخواست کی مگر چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے زیادہ کی گنجائش
نہ سمجھی اس لئے ان حضرات کی درخواست کو مسترد فرما دیا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ
کی روایت کو بھی منسوخ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ابراد کی روایات صحیح ہیں اور بہت قوی ہیں
نیز صریح بھی ہیں جن میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے اس مسئلہ میں امام ترمذی
اور امام نووی علیہما الرحمہ دونوں نے باوجود شافعی مذہب ہونے کے امام شافعی رحمۃ اللہ کا
ساتھ چھوڑ دیا۔ امام شافعی صاحب نے ابراد کی روایات میں یہ تاویل فرمائی تھی کہ ان کو اس وقت
پر محمول کیا جائے گا جب کہ نمازیوں کو دور سے آنا پڑے لیکن جب نمازی مسجد کے قریب رہتے
ہوں اور اول وقت سہولت جمع ہو سکتے ہوں تو پھر ظہر میں تعجیل ہی افضل ہے مگر امام ترمذی
رحمۃ اللہ نے اس کے جواب میں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو پیش کر کے اس تاویل

کو جڑ سے اکھاڑ دیا اس کے بعد قال ابو عیسیٰ ومعنی من ذهب الی تاخیر الظهر فی شدة
الحر هو اولیٰ واشبه بالاتباع کہہ کر ان دونوں کے حق میں فیصلہ سنا دیا۔ باب ما جاء فی
تاخیر الظهر فی شدة الحر: شدت حر میں تاخیر ظہر کے متعلق بخاری شریف صفحہ ۷۷ میں ہے عن
ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوٰة فان
شدة الحر من فیح جهنم واشتکت النار الی ربها فقالت یا رب اکل بعضی بعضا
فاذن لها بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف وهو اشد ما تجدون من الحر
واشد ما تجدون من الزمهریر۔ اسی طرح مسلم شریف صفحہ ۲۲۳ میں یہ حدیث بھی ہے۔ اس
کے علاوہ صحیحین میں اور بھی متعدد روایات ہیں جن سے شدت حر میں ابراد کا حکم ثابت ہوتا ہے
ترمذی کی حدیث میں ہے اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰة فان شدة الحر من فیح جهنم
ترمذی کی اس حدیث میں عن الصلوٰة کے اندر عن بمعنی با ہے یعنی ابردوا بالصلوٰة جیسا کہ صحیحین
کی روایت میں ہے یا یہ کہ ابردوا کا مفعول مقدر مانا جائے یعنی ابردوا انفسکم معرضین عن
الصلوٰة فان شدة الحر من فیح جهنم۔ فیح خوشبو کو کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، احمد، اسحاق
شدت حر کے اندر ابراد بالظہر ہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب شدت حر کے اندر بھی تعجیل
کے قائل ہیں۔ اس حدیث کی جو تاویل امام شافعی صاحب نے کی ہے اس کو امام ترمذی نے حضرت
ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پیش کر کے رد کر دیا۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ شدت حر
جب فیح جہنم کا اثر ہے تو اس وقت میں نماز اور زیادہ پڑھنی چاہئے تاکہ اللہ رب العزت کے قہر
سے بچاؤ اور تحفظ ہو۔ جواب یہ ہے کہ شدت حر مظہر غضب الٰہی ہے اور قاعدہ ہے کہ حاکم جب
قہر و جلال میں ہو تو اس وقت کسی قسم کی درخواست کرنا ایک طرح کی بے ادبی اور بے شعوری ہوگی
جو اس کی عظمت و جلال کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دن کی نمازوں میں سراً قرأت کرنے کا
حکم ہے لیکن جمعہ عیدین مستثنیٰ ہیں کیونکہ تینوں دن مظہر شان خداوندی ہیں اس لئے جمعہ کی نماز
ابراد کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔ یہاں ایک دوسری بحث یہ ہے کہ احادیث مذکورہ سے معلوم ہوتا
ہے کہ شدت حر و برد کا سبب جہنم کے سانس ہیں حالانکہ اسباب ظاہری ہیں شدت حر و برد

کا سبب آفتاب کا قرب و بُعد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شدت حرارت و برودت کا مرکز اور موصوف بالذات جہنم کے دو طبقے ہیں جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے باقی آفتاب دنیا کی آگ دنیا کا برفانی پہاڑ یہ سب حرارت و برودت کی صفت کے اندر موصوف بالعرض ہیں جن کے اندر حرارت و برودت جہنم ہی سے مستفاد ہے اس لئے عالم کے کسی گوشہ میں یہ دونوں پائی جائیں گی وہ جہنم اور اس کے طبقۂ زمہریر ہی سے مستفاد ہوں گی۔ جس طرح سمندر رطوبت کے اندر موصوف بالذات اور مخزن بنایا گیا ہے تو دنیا میں کسی جگہ بھی پانی پایا جائے گا وہ سمندر ہی کا مانا جاتا ہے بعینہٖ اسی طرح شدتِ حر و برد کا موصوف بالذات جہنم اور زمہریر ہے اس لئے اگر آفتاب کے قرب و بُعد کو شدتِ حر و برد کا سبب مان لیا جائے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ آفتاب کے اندر حرارت اور تیزی و تمازت سب جہنم ہی کی ہے اس بنا پر حدیث کے مضمون اور ہمارے مشاہدہ میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ تیسری بحث اس مقام پر یہ ہے کہ نفسین سے کیا مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک سانس باہر نکلنے والا اور دوسرا اندر جانے والا مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہنم جب سانس نکالتا ہے تو دنیا میں تیزی اور تمازت پھیل جاتی ہے اور جب سانس اندر کو لیتا ہے تو تمام حرارت سمٹ کر جہنم میں چلی جاتی ہے اس لئے دنیا میں ٹھنڈک اور برودت رہ جاتی ہے کیونکہ دنیا میں اصل برودت ہے اس لئے کہ آبادی تو صرف ایک چوتھائی دنیا پر ہے۔ باقی تین چوتھائی دنیا پر پانی ہی پانی ہے اور پانی اپنی اصل طبیعت کے اعتبار سے سرد تر ہے اس لئے دنیا میں اصل برودت ہوئی اور حرارت عارض کی وجہ سے مگر یہ تشریح حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ شدتِ حرارت و برودت دونوں جہنم ہی سے آتی ہیں۔ اب جب جہنم حرارت کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں حرارت پھیل جاتی ہے اور جب زمہریر کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں برودت پھیل جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں سانس باہر نکلنے والے ہی مراد ہیں۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

(۵ ربیع الاول ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالسِّتُّوْن

باب ماجاء فی تعجیل العصر: عصر کی نماز میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل افضل ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک اصفرار سے پہلے پہلے تاخیر افضل ہے۔ اصفرار سے امام محمد کے نزدیک اصفرارِ ضوئے شمس اور شیخین کے نزدیک اصفرارِ قرصِ شمس مراد ہے۔ لفظ شمس کا اطلاق قرص اور ضو، دونوں پر ہوتا ہے۔ والشمس فی حجرتہا۔ حجرہ میں قرصِ شمس کا سمانا ناممکن ہے اس لئے شمس سے ضو یعنی دھوپ مراد ہے۔ حجرہ لغۃً محاط بالجدارین کا نام ہے اس لئے حجرہ سے صحن مراد ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ آپ عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سایہ دیواروں پر نہیں چڑھ پاتا تھا۔ یعنی آپ عصر کی نماز بہت جلد پڑھتے تھے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث کو تعجیل عصر میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ اب قبلہ مدینہ کے اندر بجانب جنوب ہے حجرہ جانب شرق میں ہے تو امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حجرہ کی دیواریں چونکہ قصیر تھیں اس لئے سایہ دیر میں چڑھتا تھا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت اُمّ سلمہ کے گھر میں رہتا تھا مگر باوجود مراہق (لڑکا) ہونے کے میرا سر حجرہ کی چھت سے ٹکراتا تھا۔ اس لئے اولاً تو اس حدیث سے تعجیل ثابت نہیں ہوتی اور اگر تعجیل کو مان بھی لیں تو اس پر دوام و استمرار ثابت کرنا مشکل ہے کیونکہ تاخیر عصر کی احادیث اس کے معارض ہیں۔ تعجیل عصر کی دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلے العصر والشمس بیضاء مرتفعۃ حیۃ ویذهب الذاهب الی العوالی والشمس مرتفعۃ (ابوداؤد ص۵۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ عوالی چونکہ صرف دو میل ہے اس لئے گرمی کے موسم میں عصر کی نماز مثلین پر پڑھ کر اگر کوئی عوالی جائے گا تو وہ تغیرِ شمس سے پہلے پہلے پہونچ جائے گا۔ عوالی کا سلسلہ بھی دو میل سے لے کر آٹھ میل تک چلا گیا ہے۔ تیز رفتاروں میں بھی تفاوت فاحش ہے اگر کوئی سست رفتار ایک مثل پر بھی عصر کی نماز پڑھ کر چلے گا تو عوالی تک پہونچنے میں مغرب کا وقت کر دے گا۔ تیز رفتار آدھ گھنٹہ ہی میں پہونچ

جائے گا۔ بہرحال تعجیلِ عصر پر اس حدیث سے استدلال اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب کہ زوال
اور غروب کو متعین کر دیا جائے، مگر چونکہ یہ دونوں متعین نہیں ہیں اس لئے اس حدیث کو تعجیلِ
عصر کا معیار اور اس کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ برخلاف اس کے علی بن شیبان کی حدیث قال
قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة فكان يؤخر العصر ما دامت
الشمس بيضاء نقية۔ احناف کی صریح دلیل ہے اور اس میں ایک معیار متعین ہے۔ ائمہ ثلاثہ
کی تعجیلِ عصر پر تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد اونٹ ذبح کرتے پھر
آپس میں تقسیم کرنے کے بعد پکاتے اور کھاتے یہ سب کام غروب سے پہلے ہو جایا کرتے تھے۔
ظاہر ہے کہ عصر کی نماز اگر مثلِ واحد پر پڑھی جائے تو غروب سے پہلے یہ سب کام ممکن ہیں ورنہ
نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر کام کرنے والے زیادہ ہوں اور تیزی سے کام کریں تو اتنے وقت میں
بالخصوص گرمی کے موسم میں مثلین کے بعد غروب تک کافی طویل وقت رہتا ہے۔ اس لئے کام
کرنے والے اگر عجلت سے کام کریں تو یہ سب کچھ ممکن ہے۔ اگر سستی سے کام کریں گے تو بیشک
دشواری ہوگی۔ شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب قدس سرہٗ فرماتے تھے کہ دہلی میں
ایک بادشاہ عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد دروازہ پر آکر اونٹ ذبح کر کے خطبہ سننے کے لئے
واپس چلا جاتا تھا جب خطبہ کے بعد اپنے محل میں واپس پہونچتا تو قربانی کے اسی جانور
کے کباب اس کے سامنے رکھے جاتے تھے۔ بہرحال اس حدیث سے بھی کوئی معیار متعین پیش کیا
جا سکتا اور نہ اس سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی چوتھی دلیل علاء بن
عبد الرحمن کی حدیث ہے جو کتاب میں ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے بصرہ میں ظہر کی نماز مسجد میں
باجماعت ادا کی مسجد کے قریب حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مکان تھا تو میں ان کے پاس
حاضر ہوا۔ جیسے ہی میں پہونچا تو فوراً حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عصر کی نماز کے لئے کھڑے
ہونے کا حکم فرما دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت انس نے عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی
لہٰذا تعجیلِ عصر اس سے ثابت ہو گئی اس کے بعد فرمایا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے
تھے کہ یہ نماز منافق کی ہے کہ بیٹھا ہوا دیکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ جب آفتاب شیطان کے دونوں سینگوں

کے درمیان غروب ہونے لگتا ہے تو چار ٹکریں جلدی سے مار لیتا ہے اور بہت کم اللہ کا ذکر کرتا ہے۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ حدیث سے تو صرف بعد الاصفرار قبل الغروب نماز کی کراہت ثابت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ اس وقت میں نماز کو ہم بھی مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ اس لئے تعجیلِ عصر سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا منشار تو صرف یہ تھا کہ عصر کی نماز کا بہت زیادہ خیال رکھو مکروہ وقت میں مت پڑھو۔ اب جہاں تک ظہر کے بعد فوراً عصر کی نماز پڑھنے کے حکم سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جارہا ہے وہ بھی درست نہیں کیونکہ عام طور پر خلفائے بنو اُمیہ کچھ تو ضروریاتِ سلطنت اور کچھ دین میں سُستی اور کاہلی کی وجہ سے آخری وقت میں نماز پڑھا کرتے تھے اس لئے جب ظہر کی نماز علار بن عبدالرحمٰن نے آخری وقت میں پڑھی اور پھر حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حاضر ہوئے تو اتنے میں عصر کا وقت شروع ہوچکا تھا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس وقت عبدالملک بن مروان کی طرف سے بصرہ کے گورنر حضرت عمر بن عبدالعزیز تھے اس لئے ان سے ظہر کی نماز میں تاخیر کیوں ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے یہ تاخیر کسی عذر یا مشغولیت کی وجہ سے ہوئی ہو۔ ثانیاً یہ کہ خلیفہ بننے سے پہلے اُن میں اتنا اتباعِ شریعت نہ تھا جو خلیفہ بننے کے بعد ظہور میں آیا۔ یہ خلیفہ کے رشتہ میں بھتیجہ تھے۔ بڑے ناز و نعمت میں پلے ہوئے تھے۔ ان کے کپڑوں میں اس قدر عطروں کی خوشبو ہوتی تھی کہ لوگ ان کے دھوبی سے اپنے کپڑے اس غرض سے دھلواتے تھے کہ ہمارے کپڑے بھی معطر ہوجائیں۔ باقی خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے جیسی ذمہ داری محسوس کی وہ دنیا پر واضح ہے۔ اب تاخیرِ عصر پر احناف کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ پہلی دلیل تو حضرت اُمِّ سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ حدیث ہے جو امام ترمذی نے باب ماجار فی تاخیر صلوٰۃ العصر کے اندر بیان فرمائی ہے۔ دوسری دلیل موطا امام مالک صـ۳ پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں والعصر اذا کان ظلاك مثليك۔ تیسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث جو ابوداؤد صـ۵۹ میں ہے جس کو اس سے پہلے ذکر کیا جاچکا ہے۔ اب جو روایات ائمۂ ثلاثہ نے ذکر کی ہیں ان کو ہم منسوخ نہیں کہتے بیشک مُفتیٰ بہٖ قول کی بنار پر ایک مثل پر عصر کا وقت ہو جاتا ہے مگر عملی اعتبار سے دو مثل ہی کو ترجیح

دی جائے گی۔ وجوہِ ترجیح حسبِ ذیل ہیں (۱) اگر عصر کی نماز دو مثل پر پڑھی جائے گی تو ظہر و عصر کے مابین کثرت نوافل کے لئے وقت میں گنجائش نکل آئے گی ورنہ تو ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنے کے بعد چونکہ نوافل مکروہ ہیں اس لئے ظہر عصر کے مابین نوافل کے لئے وقت کم رہ جائے گا (۲) عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے میں مشاغلِ دنیوی میں مصروفیت کم ہوگی تعجیل کی صورت میں مشاغلِ دنیوی کی کثرت ہو جائے گی (۳) اللہ ربُّ العزّت نے اپنے اور بندہ کے درمیان نصف حصّہ رات کا اور نصف حصّہ دن کا منقسم کیا ہے پھر کثرت نشاط کا وقت اللہ رب العزّت نے بندہ کو دے دیا اور اس میں بھی اپنے وقت کا استیعاب نہیں کیا بلکہ دو کناروں میں نماز کو رکھا مغرب اور عشاء سے رات کے آدھے حصّہ کو لیا اور ظہر و عصر سے دن کے آدھے حصہ کو لیا تو یہ آدھا اس وقت پورا ہوگا جب کہ عصر میں تاخیر کی جائے (۴) نیز بخاری شریف صـ۷۹/۱ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تین اجیروں والی روایت جو موقوفاً روایت کی گئی ہے، انہٗ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انما بقاءکم فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوٰۃ العصر الیٰ غروب الشمس اوتی اهل التوراۃ التوراۃ فعملوا حتیٰ اذا انتصف النهار عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتی اهل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوٰۃ العصر ثم عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتینا القراٰن فعملنا الی غروب الشمس فاعطینا قیراطین قیراطین فقال اهل الکتابین ای ربنا اعطیت هٰؤلاء قیراطین قیراطین واعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کنا اکثر عملاً قال اللہ عز وجل هل ظلمتکم من اجرکم من شیٔ قالوا لا قال وهو فضلی اوتیه من اشاء۔ یہ روایت بھی وجہ ترجیح ہے کیونکہ اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ عصر سے مغرب تک کا وقت ظہر سے عصر تک کے وقت سے کم ہے۔ اس روایت سے اگر اصل وقت پر استدلال نہ بھی کیا جائے تو کم از کم عملی وقت پر تو صراحۃً دلالت کر رہی ہے کہ عصر کی نماز کے بعد کا وقت ظہر و عصر کے مابین وقت سے کم ہے۔ قرنی الشیطان بعض لوگ خلقتِ شیطان میں حقیقۃً سینگ مانتے ہیں۔ طلوع و غروب کے وقت بالکل آفتاب کے نیچے اس طرح آجاتا ہے جس طرح کہ کوئی شخص سمندر میں ہو تو اس کو آفتاب سمندر میں غروب

ہوتا ہوا محسوس ہوگا۔ اسی طرح شیطان آفتاب کے نیچے جب کھڑا ہوتا ہے تو دیکھنے والے کو یہ
محسوس ہوتا ہے تو ان کو طلوع و غروب سے بین قرنی الشیطان محسوس ہوگا بعض نے قرنین سے اس کی قوت
مراد لی ہے کہ جس طرح مینڈھا دونوں سینگوں سے اپنے مخالف کا مقابلہ کرتا ہے اسی طرح
شیطان بھی قوت سے حق تعالیٰ کا مقابلہ کرتا ہے۔ فنقرہا اربعاً۔ ان عصر میں چار رکعت کے چار
سجدے ہوتے ہیں اس اعتبار سے آٹھ ٹھونگیں ہونی چاہئیں، مگر قلت وقت کی وجہ سے فصل
بالکل نہ کرنے کی بنا پر ایک ہی سجدہ شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں یا قلت وقت کی وجہ سے
ہونٹ ایک ہی سجدہ قرار دیا گیا۔ (زہر الربی الاول ص۲۲)

الدرس الرابع والستون

باب ما جاء فی وقت المغرب: بعض نے کہا کہ اذا غربت الشمس کے بعد
توارت بالحجاب محض تاکید کے لئے ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تاسیس کے لئے ہے کیونکہ توارت
بالحجاب سے وہ وقت مراد ہے جو مجموعہ شمس کے بالکل غائب ہو اور اذا غربت الشمس
سے بعد غروب کا کچھ وسیع وقت مراد ہے۔ مغرب کی نماز میں بالاتفاق تعجیل افضل ہے۔
باب وقت العشاء الآخرۃ: انا اعلم الناس سے بظاہر تعلی اور خود ستائی معلوم
ہوتا ہے جو فلا تزکوا انفسکم ھو اعلم بمن اتقی کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ کسی مفاد
شرعی کے پیش نظر اگر بطور اظہار حقیقت کے لئے اس قسم کے الفاظ بولے جائیں اور دل میں کسی قسم
کا عجب و کبر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں جس طرح حضرت یوسف علیہ السلام نے اجعلنی علی
خزائن الارض اسی نیت سے فرمایا تھا کہ قحط سالی کے زمانہ میں غلہ کی عدل و انصاف کے
ساتھ مناسب طریقہ پر تقسیم کی جا سکے اور مخلوق خدا کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ ورنہ عہدہ وزارت
حاصل کرنا حضرت یوسف علیہ السلام کا مطمح نظر ہرگز نہ تھا۔ جہاد کے موقع پر دشمن کو مرعوب
کرنے کے لئے طاقت کا مظاہرہ کرنا وغیرہ بسبب حسن نیت کے محمود ہو جاتے ہیں تو وہ گناہ نہیں بلکہ عین
ثواب ہے۔ عمرۃ القضاء میں صحابہ کرام کا رمل کے ساتھ طواف میں چلنا دشمنوں کو مرعوب کرنے

کی غرض سے تھا۔ قیامت تک کے لئے اللہ رب العزت نے اُن کی اس ادا کو پسند کرکے ہر اس
طواف میں رمل کا حکم دے دیا جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کرنی ہو۔ بہرحال اصل چیز
نیت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ نعمان بن بشیر اصغر صحابہ میں سے ہیں اُن کا یہ فرمانا کہ میں سب
سے زیادہ جاننے والا ہوں کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اکابر صحابہ موجود ہوں۔
اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیر نے جس وقت یہ فرمایا اس وقت بہت
بڑی تعداد صحابہ کی وفات پا چکی تھی اس لئے وہ اپنے زمانہ میں اعلم الناس ہوں گے۔ دوسرے
یہ کہ بعض وقت چھوٹا شخص اپنے سے اونچے مرتبہ والوں سے کچھ باتیں زیادہ جانتا ہو تو یہ فضیلت
جزئی کی نوعیت ہوتی فضیلت جزئی چھوٹے کو بڑے پر حاصل ہو سکتی ہے۔ لسقوط القمر
الثالثة اس سے سقوط القمر للغروب اور نفس غروب دونوں مراد ہو سکتے ہیں تاہم اس میں
کبھی وقت متعادہ کی اچھی طرح تعیین نہیں ہوتا کیونکہ ۲۹ تاریخ کا چاند جلد اور ۳۰ کا دیر میں
غروب ہوتا ہے۔ باب ماجاء فی تاخیر العشاء الآخرة: جمہور کے نزدیک عشاء کی ثلث
لیل تک تاخیر افضل ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتھم الخ اس سے امر ایجاب مراد نہیں
بلکہ امر استحبابی مراد ہے۔ لامرتہم کا مطلب یہ ہے کہ لدعوت اللہ فیامرکم بتاخیر
العشاء الی ثلث اللیل یعنی میں اللہ سے دعا کرتا تو وہ تم کو ثلث لیل تک تاخیر عشاء کا حکم
کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم کر سکتے ہیں یا نہیں۔
اس میں اصولیین کے چار مذہب ہیں (۱) آپ اپنے اجتہاد سے کوئی حکم نہیں کر سکتے (۲) یہ کہ کر سکتے
ہیں (۳) یہ کہ احکام میں نہیں کر سکتے فروعات میں کر سکتے ہیں (۴) توقف وسکوت۔ اب جو حضرات
آپ کے لئے امر کرنے کا اختیار مانتے ہیں یا توقف کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو حدیث میں کسی قسم
کی تاویل کی کوئی ضرورت نہیں البتہ دوسرے حضرات لدعوت اللہ فیامرکم بتاخیر العشاء یا
لاظہرت امر اللہ بتاخیر العشاء کی تاویل کرتے ہیں یعنی اللہ رب العزت سے میں تاخیر عشاء کی
دعا کرتا تو وہ تم کو تاخیر عشاء کا حکم کر دیتا یا اللہ کے تاخیر عشاء کے حکم کو تم پر ظاہر کر دیتا۔ او نصفہ
میں او شک راوی کے لئے یا تنویع کے لئے ہے۔ باب ماجاء فی کراھیۃ النوم قبل العشاء

والسمر بعدھا: عشاء سے پہلے سونے میں چونکہ عشاء کی نماز یا جماعت یا وقتِ مختار کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ والسمر، سمر لغۃً چاندنی کو کہتے ہیں چاندنی میں چونکہ ٹھنڈک اور برودت ہوتی ہے اس لئے اس میں جلسہ بازی اور قصہ گوئی کا سلسلہ خواہ مخواہ غیر ارادی طور پر بھی طویل ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے فجر کی نماز کے قضاء ہوجانے کا قوی اندیشہ ہے اس لئے اکثر احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے اسی بناء پر عبداللہ بن مبارک اس کو قطعاً ممنوع قرار دیتے ہیں۔ رمضان میں عموماً رات بھر بیدار رہتے ہیں تو دفعِ نوم کے لئے بعض نے اجازت دی ہے اسی طرح مسافر اور جو نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوا ہو اس کے لئے بھی دفعِ نوم کی غرض سے سمر جائز ہے۔ بہرحال احادیث میں وارد استثنائی صورتوں کے علاوہ تمام صورتوں میں اکثر ممانعت ہی ہے۔ باقی دینی مفادات کی غرض سے سمر بالاتفاق جائز ہے۔

باب ماجاء فی الوقت الاوّل من الفضل: امام شافعی صاحب چونکہ اوّل وقت نماز پڑھنے کو افضل فرماتے ہیں اس لئے امام ترمذی نے یہ باب قائم کرکے اپنی تائید میں پانچ حدیثیں ذکر کردیں پہلی حدیث ام فروہ کی جو قولی ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے مگر اس میں دو کمزوریاں ہیں جو خود امام ترمذی نے ذکر کردیں ایک یہ کہ اس کی سند میں عبداللہ بن عمر عمری ہیں جو محدثین کے نزدیک قوی راوی نہیں۔ واضح ہو کہ امام ترمذی نے ان کو غیر ثقہ نہیں کہا کیونکہ یہ فی الواقع ہیں تو ثقہ مگر شدتِ زہد کی وجہ سے نقدِ احادیث کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی ہر ایک کی حدیث کو حسنِ ظن کی بناء پر قبول کرلیتے تھے اس لئے محدثین کے نزدیک ان کی احادیث غیر محفوظ ہیں البتہ ان کے بھائی عبیداللہ قوی راوی ہیں۔ دوسری کمزوری یہ ہے کہ اس میں اضطراب ہے۔ امام ترمذی نے اگرچہ اضطراب کی کوئی تشریح نہیں کی مگر ابوداؤد ص۶۱ میں قاسم اور ام فروہ کے درمیان عن بعض امھاتہ کا واسطہ ہے اور دارقطنی ص۹۲ میں اس حدیث کے اضطرابات کو اس طرح ذکر کیا ہے فقال مرۃ عن جدتہ ام فروۃ وقال مرۃ عن جدتہ عن ام فروۃ وقال مرۃ عن بعض امھاتہ عن ام فروۃ وقال مرۃ عن جدتہ ام ابیہ الدنیا عن جدتہ ام فروۃ وقال مرۃ عن بعض اھلہ عن ام فروۃ ظاہر ہے کہ جس روایت

ہیں اتنے اضطرابات ہوں وہ قابلِ احتجاج کس طرح ہو سکتی ہے۔ بر تقدیرِ تسلیم اول وقتِ مستحب کی وہی تاویل کی جائے گی جو امام شافعی صاحب عشاء کے وقت میں کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی بھی عشاء کو ثلثِ لیل ہی میں مستحب مانتے ہیں اس لئے وہ اس حدیث میں یہی تاویل کرتے ہیں کہ اول وقت مراد ہے۔ ہم تمام نمازوں میں بجز مغرب کے وقتِ مستحب کا اول حصہ مراد لیتے ہیں اس لئے ہم پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔ دوسری حدیث کی سند میں بھی عبداللہ بن عمر عمری ہیں علاوہ ازیں یعقوب بن الولید بھی ہیں جن کو وضّاعِ حدیث اور کذاب کہا گیا ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے یا علی ثلث لا تؤخرها الصلوٰة اذا أتت اس سے مراد وقتِ مستحب کے بعد تاخیر ہے جو تعجیل کو مستلزم نہیں۔ چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ الصلوٰة علی مواقیتها مواقیت سے بھی اوقاتِ مستحب مراد ہیں۔ تعجیل پر یہ حدیث لفظاً و دلالتاً نہیں کر رہی ہے۔

(۳ ربیع الثانی ۱۳۹۴ھ)

الدرس الخامس والستون

پانچویں حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے۔ اس کے متعلق خود امام ترمذی نے فرما دیا کہ اس کی اسناد منقطع ہے کیونکہ اسحاق بن عمر کی ملاقات حضرت عائشہ سے نہیں ہوئی۔ صورتیں چونکہ امامتِ جبریل کے موقع پر تو قبل از تعلیم کیفیتِ نماز فرض ہی نہیں تھی اس لئے اس موقع پر جو آپ نے دوسرے روز تاخیر کے ساتھ نماز پڑھی حضرت عائشہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا اس کے بعد اعرابی والی حدیث میں ایک مرتبہ تاخیر فرمائی اور وہ بھی بغرضِ تعلیم۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کا مقصد اوقاتِ صلوٰۃ کی پابندی بتلانا ہے تحدید مقصود نہیں۔ اس لئے زیادہ اعتراض و جواب کی کوئی ضرورت نہیں۔ تیسرے یہ کہ وقتِ آخر میں نماز پڑھنا بھی تعجیل کو مستلزم نہیں۔ اس لئے کہ وقتِ مستحب تک تاخیر کی اس سے نفی نہیں ہوئی۔ خلاصہ یہ کہ اس باب میں ابن مسعود، حضرت علی، حضرت عائشہ کی روایات کا تعجیل سے کوئی تعلق نہیں جیسا کہ مستدرک حاکم میں ہے حضرت عائشہ کی حدیث ما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوٰة لوقتها الآخر حتی قبضه اللہ

سے اس کی تائید ہوتی ہے باقی ابن عمرؓ وام فروہؓ کی روایتیں کمزور ہیں اس لئے ان سے تعجیل صلوٰۃ کو ثابت کرنا ٹھیک نہیں۔ چھٹا مستدل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخینؓ کا نمازوں کو اول وقت پڑھنا۔ لیکن اس کا جواب اسفار وابراد کی بحث میں آچکا ہے۔ الوقت الاول رضوان اللہ والوقت الآخر عفو اللہ۔ اگر وقت آخر سے بالکل آخری وقت مراد ہے تو عصر کا آخری وقت بلاشبہ وقت مکروہ ہے اور نمازوں کے آخری وقت میں نماز کے قضاء ہونے کا شبہ ہے اس لئے عفو اللہ یعنی اللہ کی طرف سے اس جرم تاخیر کی معافی ہے تو عفو بمعنی معافی ہوگا اور اگر تاخیر سے مراد وقت مستحب پر پڑھنا ہے تو عفو کے معنے زیادتی کے ہوں گے جس طرح ابراد واسفار میں اجر کی زیادتی ہوتی ہے کیونکہ عفو کے معنے زیادتی اور فضل کے بھی آتے ہیں جیسا کہ آیت وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ کے اندر عفو کے معنے زیادتی اور فضل کے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ وقت مستحب تک تاخیر میں مزید فضیلت ہوگی دوسری بحث یہ ہے کہ احادیث میں افضل الاعمال بہت سی چیزوں کو فرمایا گیا ہے اس لئے وجہ تطبیق یہ ہے کہ یہاں لفظ من کو مقدر مانا جائے یعنی من افضل الاعمال۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ افعل اسم تفضیل کو مجرد من التفضیل مانا جائے کلام عرب اور قرآن وحدیث میں بہت سی مثالیں ہیں کہ وہاں اسم تفضیل مجرد من التفضیل ہوکر استعمال ہوا ہے جیسا کہ الشتاء ابرد من الصیف اور اَصْحٰبُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَّاَحْسَنُ مَقِيْلًا میں اسم تفضیل تفضیل کے معنے سے خالی ہوکر استعمال ہوا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سائل کی حالت ضرورت اور وقت کی وجہ سے فضیلت میں فی الواقع فرق آجاتا ہے جیسے ایک صاحب اپنے والدین کو روتا ہی چھوڑ کر جہاد کے لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو ان کو یہ فرماکر واپس کردیا ففیھما فجاھد اس سے معلوم ہوا کہ ان صاحب کے لئے خدمت والدین کا جہاد سے بھی زیادہ ثواب تھا۔ ورنہ تو جہاد فی الواقع خدمت والدین سے افضل ہے۔ باب ماجاء فی السھو عن وقت صلوٰۃ العصر: فوت میں قصد وارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا تاہم بے توجہی ضرور ہوتی ہے اس لئے وعید کا مدار وتر اھلہ ومالہ کو ذکر کیا۔ ترک میں چونکہ قصد وارادہ ہوتا ہے اس لئے اس کی وعید شدید ہے جیسا کہ بخاریؒ کی روایت میں ہے من ترک صلوٰۃ العصر فقد حبط عملہ۔ نوم کے اندر قصد وارادہ یا بے توجہی کا کوئی

دخل نہیں ہوتا اس لئے فرمادیا گیا لا تفریط فی النوم۔ اگر وُتِر اھلہ ومالہ میں ان دونوں کو منصوب پڑھا جائے تو یہ وتر کا مفعول ثانی ہوں گے اور مفعول اول وتر کے اندر نائب فاعل کی ضمیر ہوگی جو اَلَّذِی کی طرف راجع ہو رہی ہے اسی طرح اگر وتر کو سلب متعدی بدو مفعول کے معنے میں لیں تب بھی ان کو منصوب پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر سے گویا کہ اس کے اہل ومال کو چھین لیا گیا اور وہ اکیلا رہ گیا۔ اور اگر وتر بمعنے اخذ یا سلب متعدی بیک مفعول کے معنے میں لیا جائے تو ان دونوں کو مرفوع پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر کے اہل ومال لٹ گئے تو اس صورت میں مصیبت زدہ اہل ومال ہوں گے اور منصوب پڑھنے کی صورت میں مصیبت زدہ خود فائت العصر ہوگا۔ عصر کی تخصیص اس لئے کی کہ یہ وقت مشغولیت کا ہوتا ہے اور ملائکۃ اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں اس کی تاکید حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی میں آئی ہے کیونکہ صلوٰۃ وسطےٰ سے صلوٰۃ عصر ہی صحیح قول کے مطابق مراد ہے۔ ورنہ تو تمام نمازیں نفس فرضیت میں مساوی ہیں اس لئے سب کا یہی حکم ہے۔ فوات کے مذکورہ معنے اور سہو میں چونکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ باب ما جاء فی تعجیل الصلوٰۃ اذا اخرھا الامام۔ تاخیر دو طرح پر ہے اول یہ کہ وقت مستحب سے تجاوز کیا جائے۔ ثانی یہ کہ وقت مستحب سے تجاوز کرکے بالکل آخر وقت میں پڑھی جائے۔ امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اگرچہ کوئی تخصیص نہیں کی مگر روایت کے الفاظ یمیتون الصلوٰۃ اس کی تخصیص کر رہے ہیں کہ مانت جو لوگ نماز با جماعت کو فرض مانتے ہیں ان کے نزدیک کہ جماعت کی تفریق عن انفرادی نماز ہے مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ اس کا مرجع امراء والی نماز کو مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک جو پہلے میں نماز فرض ہوگی اور دوسری نماز نفل ہوگی۔ امام اوزاعی اور بعض شوافع دوسری نماز کو فرض مانتے ہیں بعض شوافع کلیھما کو فرض کہتے ہیں بعض شوافع توقف کے قائل ہیں لیکن صحیح قول امام شافعی رحمۃ اللہ کا وہی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل ابوداؤد میں ہے صل الصلوٰۃ لمیقاتھا واجعل صلوٰتک معھم سبحۃ اس میں بالکل صراحت کے ساتھ فرمادیا کہ امراء کے ساتھ اپنی

نماز کو نفل بنا لو۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین (ابوداؤد ص۸۶)
اس لئے کہ اگر دوسری نماز کو فرض مانا جائے گا تو فرض کی نیت سے پہلی نماز پڑھ چکا ہے اس لئے
تکرار لازم آئے گا جس کی اس حدیث میں ممانعت ہے۔ امام اوزاعی کی دلیل ابوداؤد ص۸۶
میں یزید بن عامر کی حدیث ہے کہ فقال اذا جئت الی الصلوٰۃ فوجدت الناس فصل
معهم وان كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة، مگر یہ روایت شاذ اور ضعیف
ہے۔ دوسری دلیل ابوداؤد ص۸۶ پر یہ حدیث ہے لذا صلی احدکم فی رحلہ ثم ادرك الامام
ولم یصل فلیصل معه فانها له نافلة۔ یہ حدیث بھی محتمل ہے کیونکہ فانها کی ضمیر امام کی نماز
کی طرف راجع ہو سکتی ہے اس صورت میں پھر یہ ہماری دلیل ہو جائے گی۔ اب جب کہ احناف
صلوٰۃ ثانیہ کو نافلہ مانتے ہیں تو جن نمازوں کے بعد نفل نماز ہو سکتی ہے ان میں شرکت کی اجازت
دیتے ہیں اس لئے فجر اور عصر کے بعد نوافل نہیں پڑھ سکتے اس لئے ان میں شرکت نہ کی جائے گی اور
چونکہ تین رکعت نوافل نہیں ہیں اس لئے مغرب میں بھی شرکت نہ کی جائے گی۔ جو لوگ صلوٰۃ ثانیہ کو فرض مانتے
ہیں تو ان کے نزدیک بہر حال شرکت فرض ہوگی۔ یک اعتراض احناف پر یہ وارد ہوتا ہے کہ ائمہ
مسیئین کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں شریک ہونے کا حکم فرمایا ہے تو بظاہر یہ حکم
تمام نمازوں کو عام ہے اس میں عصر فجر مغرب کے استثناء کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے
احناف استثناء کیوں کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ حکم ائمہ مسیئین کی طرف سے خوف و
ہراس اور اضطرار کی صورت میں دیا گیا ہے اس لئے بحالت اضطرار مجبوراً سب نمازوں میں شرکت
کر سکتا ہے۔ اگر ائمہ مسیئین کی طرف سے کسی قسم کی ایذا کا خوف نہ ہو تو فجر عصر مغرب میں شرکت نہ
کرے۔ باب ما جاء فی النوم عن الصلوٰۃ : یہ لیلۃ التعریس کا واقعہ ہے یہاں صرف نوم عن
الصلوٰۃ سے متعلق جزء کو بغرض اختصار ذکر کر دیا ہے۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ نوم کی ضد یقظہ
ہے اور نسیان کی ضد ذکر ہے۔ اب شرط کے اندر تو نوم اور نسیان دونوں کا ذکر ہے مگر
فلیصلها جزاء کے اندر صرف نسیان کی ضد کو بیان کیا، نوم کی ضد کو بیان نہیں کیا۔ جواب یہ
ہے کہ چونکہ ترتیب جزاء کے لئے ناسی اور مستیقظ من النوم دونوں کے لئے نماز کا یاد آجانا ضروری

ہے اس لئے صرف اذا ذکرھا کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ علفتها تبنا و ماءً باردًا کی طرح ایک کو دوسرے کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (۵ ربیع الثانی ۹۶ھ)

الدرس الثانی والستون

اس باب سے متعلق ایک فقہی بحث یہ ہے کہ اگر تذکر یا استیقاظ وقت مکروہ میں ہو تو نماز پڑھی جائے یا نہیں۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں وقت مکروہ کے اندر ہی نماز پڑھنا ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ طلوع اور زوال کے وقت نماز ہرگز نہ پڑھے البتہ عند الغروب عصر یومہ پڑھ سکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذا ظرفیہ عموم افراد یعنی کلما کے معنی میں ہے اس لئے فوراً نماز پڑھ لی جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ جواباً فرماتے ہیں کہ نحوۃ بصرہ کے نزدیک اذا صرف شرطیت کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا فلیصلہا اذا ذکرھا بہرحال یہ اصول فقہ کا اختلافی مسئلہ ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس کو کتاب الطلاق میں بالتفصیل ذکر کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر عموم ظرفیت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اوقات ثلاثہ مکروہہ کے اندر نماز پڑھنے کی ممانعت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں ان سے یقیناً اس کا تعارض ہوگا اور حلت و حرمت میں بوقت تعارض حرمت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مورد نص ہمارا مؤید ہے کیونکہ یہ حدیث بر غزوہ خیبر کی لیلۃ التعریس کا واقعہ متعدد طرق سے منقول ہے کسی روایت میں حتی اذا ارتفعت الشمس کسی میں حتی اذا تعالت الشمس وغیرہ کے الفاظ صاف بتلا رہے ہیں کہ راوی کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد وقت مکروہ سے احتراز کرنا تھا۔ اب اس میں یہ تاویل کرنا کہ شیطانی اثرات کی وجہ سے آپ نے اس جگہ نماز نہیں پڑھی۔ اولاً تو یہ تاویل جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً کے خلاف ہے۔ شیطانی اثرات کی زمین کا استثنائی چیزوں میں کہیں بھی ذکر نہیں۔ ثانیاً یہ کہ نماز سے تو شیطانی اثرات دور ہوتے ہیں اس لئے ایسی جگہ تو بدرجہ اولی نماز پڑھنا چاہئے۔ بہرحال یہ تاویلیں بالکل غلط ہیں۔ صحیح بات یہی ہے کہ وقت مکروہ سے

احتراز کرنا ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تھا۔ باب ماجاء فی الرجل ینسی الصلوٰۃ:
اس سے قبل نسیانِ صلوٰۃ کا ذکر تبعاً تھا۔ اس باب میں اصالۃً ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو
تکرار نہیں کہا جائے گا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہی ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت یعنی
مَتیٰ کے معنی ملحوظ ہیں، لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے احناف ہی کے مذہب
کی موافقت میں ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے عند الغروب نماز نہیں پڑھی۔ یہی عمل لیلۃ التعریس
میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا کہ آپ نے وقت مکروہ میں نماز پڑھنے سے احتراز فرمایا۔
باب ماجاء فی الرجل تفوتہ الصلوات بایتھن یبدأ: غزوۂ خندق کے موقع پر آنحضور
صلے اللہ علیہ وسلم کی جو نمازیں قضاء ہوئی تھیں ان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ ترمذی کی
پہلی روایت جو ابو عبیدہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین نمازیں ظہر، عصر، مغرب
قضاء ہوئیں اور عشاء کی نماز میں وقتِ معتاد سے قدرے تاخیر ہوئی۔ دوسری روایت جو
جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عصر کی نماز قضاء ہوئی۔ بعض
روایات سے دو نمازوں کی قضاء معلوم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں بظاہر امام ترمذی
ترجیح کا راستہ اختیار کر رہے ہیں کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد عبد اللہ بن مسعود سے ثابت
نہیں اس لئے روایت مرسل ہوئی اور مرسل روایت کو امام شافعی صاحب قبول نہیں
فرماتے۔ ائمۂ ثلاثہ اور جمہور ثقہ کے مرسل کو قبول کرتے ہیں، مگر چونکہ دیگر روایات بھی اس
کی مؤید ہیں اس لئے امام شافعی صاحب کو بھی یقیناً یہ روایت قبول کرنی پڑے گی۔ بہرحال
ترجیح کا پہلو اختیار کرنا مشکل ہے۔ اس لئے تطبیق کی صورت میں پہلا جواب تو یہ ہے کہ عددِ
قلیل، عددِ کثیر کی نفی کو مستلزم نہیں اس لئے دوسری روایت کو پہلی روایت کے معارض تصور کر لینا
غلط ہوگا۔ دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ غزوۂ خندق میں کم و بیش پچیس یا چھبیس روز تک کفار
سے مقابلہ رہا، ان ایام میں متعدد مرتبہ نمازوں کی قضاء کی نوبت آئی کبھی تین نمازیں کبھی دو اور
کبھی ایک، اس لئے واقعات مختلفہ پر محمول کرنے کی صورت میں کوئی تعارض نہیں۔ دوسری بحث
ترتیب بین الفوائت کی ہے۔ امام شافعی صاحب ترتیب بین الفوائت کو مستحب اور ائمۂ ثلاثہ

واجب کہتے ہیں چونکہ روایات سے آپ کا فعل ترتیب بلا کسی اختلاف کے ثابت ہے۔ اس لئے امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ مجرد فعل کے اوپر کوئی دلیل وجوب ترتیب کی موجود نہیں اس لئے ترتیب صرف مستحب ہوگی لان الوجوب لا یفہم من الفعل او غیرہ الا من الامر۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کی طرف سے صاحب منار نے یہ جواب دیا کہ ہم فعل سے ترتیب کے وجوب کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آپ کے ارشاد صلوا کما رأیتمونی اصلی سے ثابت کرتے ہیں لیکن اس پر اشکال یہ کیا گیا کہ آپ کا یہ ارشاد مالک بن حویرث اور ساتھیوں کے رخصت کرنے کے وقت کا ہے۔ اگر غزوۂ خندق کے موقع پر نمازوں کی ادائیگی کے وقت آپ یہ ارشاد فرماتے تو بلاشبہ اس سے وجوب ترتیب ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عموم الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا جس طرح آیات قرآنیہ سے احکام کے استنباط کے وقت شان نزول کی خصوصیت کا نہیں بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب تحریر المنار میں علامہ بحر العلوم نے یہ دیا کہ یہ کہنا کہ آپ کے کسی فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بالکل غلط ہے بلکہ کسی نص مجمل کی تفسیر میں آپ کا فعل واقع ہو تو وہ قول کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی طرح بعض نصوص قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر واجب کا ما وجب کو ادا کیا جائے فرصت نہ ہوئی اس سے جو نمازیں قضا ہو گئیں ان سے فراغت کے لئے آپ کا فعل مفسر ہوگا جو قول کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے آپ کے اس فعل سے ترتیب فوائت کا وجوب ثابت ہو جائے گا۔ نیز موطا امام محمد میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ ذکر کیا گیا ہے کہ انہ کان یقول من نسی صلوۃ من صلاتہ فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فاذا سلم الامام فلیصل صلاتہ التی نسی ثم لیصل بعدہا الصلوۃ الاخری۔ یہ فتویٰ چونکہ غیر مدرک بالقیاس کے حکم میں ہے اس لئے حکماً مرفوع ہے۔ دارقطنی میں اس کو مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے لیکن اس کی سند متکلم فیہ ہے۔

۲۸ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ

الدرس السابع والستون

جہاں تک سقوط ترتیب کا مسئلہ ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضیق وقت، نسیان اور کثرت

فوائت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔ کثرتِ فوائت کی کم سے کم تعداد چھ نمازیں ہیں، اس طرح پر کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ امام مالک صاحب کے نزدیک ضیق وقت اور نسیان اور امام احمد کے نزدیک صرف ضیقِ وقت سے ترتیب ساقط ہوگی۔ ماکدت اصلی العصر۔ کاد کے سلسلہ میں دو مذہب[1] ہیں۔ ایک یہ کہ کاد مثل دیگر افعال کے حرفِ نفی داخل ہونے کے بعد منفی ہو جاتا ہے اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان کا مطلب یہ ہوا کہ میں غروبِ شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واللہ ان صلیتہا یعنی خدا کی قسم میں بھی نہ پڑھ سکا۔ اس کے بعد حضرت عمر فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وضو کیا ہم نے بھی وضو کیا۔ پھر غروبِ شمس کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ دوسرا مذہب کاد کے متعلق یہ ہے کہ کاد پر حرفِ نفی اگر داخل ہو جائے تو وہ خواہ ماضی ہو یا مُضارع مثبت ہی کے معنی میں ہوتا ہے۔ ماضی کی مثال جیسے وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے قریب نہیں تھے مگر فَذَبَحُوْهَا انھوں نے ذبح کر دیا، تو اس میں اثبات کے معنی پیدا ہو گئے۔ مضارع کی مثال میں ذوالرمہ کا شعر پیش کیا جاتا ہے ؎ اذا غیر الهجر المحبین لم یکد ٭ رسیس الهوٰی من حب میۃ یبرح، جس کا مطلب مذہبِ ثانی کے مطابق یہ ہوگا کہ جب فراقِ محبوب عاشقوں کی محبّت میں تغیر کر دے تو قریب ہے میۃ (شاعر کی محبوبہ کا نام) کی محبّت بھی میرے دل سے زائل ہو جائے۔ پھر جب ذوالرمہ کوفہ گیا تو وہاں ابنِ شبرمہ شاعر نے اعتراض کیا کہ سچی محبّت کا تقاضا تو یہ تھا کہ تم یہ کہتے کہ جب جدائی اور فراق عاشقوں کی محبت کو متغیر اور زائل کر دیتی ہے تو میری محبت بدستور باقی رہتی ہے اس کو زوال نہیں ہو سکتا چنانچہ ابنِ شبرمہ کے اس اعتراض کو ذوالرمہ نے تسلیم کر کے بجائے لم یکد کے شعر میں لم یجد کر دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اور پھر ذوالرمہ کا اس اعتراض کو مان لینا دونوں باتیں اس بات کی بیّن دلیل ہیں کہ کاد پر جب حرفِ نفی داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات کے معنی دیتا ہے لہٰذا اس صورت میں ماکدت اصلی العصر کا مطلب یہ ہوگا کہ غروبِ شمس سے پہلے میں نے نماز

[1] کاد کے بارے میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ حرفِ نفی ماضی میں اثبات کے لئے ہوتا ہے اور مستقبل میں تمام افعال کی طرح نفی کے لئے۔

پڑھ لی مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ فنزلنا الی بطحان اور فتوضأ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وتوضأنا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آنحضور
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلوٰۃ عصر پڑھی حالانکہ کلام سابق ما کدت اصلی العصر حتی تغرب
الشمس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر غروب شمس سے پہلے ہی نماز پڑھ چکے تھے۔ اس صورت
میں کلام سابق اور کلام لاحق میں تعارض ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ نزلنا اور
فتوضأنا میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شامل نہیں ہیں۔ عجب ایک شاعر ہے اس نے ابن شبرمہ
اور ذوالرمہ کا مذہب اپنے باپ کے سامنے ذکر کیا تو اس نے ابن شبرمہ کے اعتراض اور
ذوالرمہ کا اس کو تسلیم کر لینے دونوں کو غلط قرار دیا۔ قرآن پاک کی آیت اِذَآ اَخْرَجَ یَدَهٗ لَمْ
یَكَدْ یَرٰىهَا سے اس پر استدلال کیا کہ حرف نفی داخل ہونے کے بعد کاد مثبت کے معنی نہیں
دیتا کیونکہ لم یکد یراها کے معنی بالاتفاق لم یرها کے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب اول
ہی حق ہے اس صورت میں وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ کا جواب یہ ہوگا کہ وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ اور
فَذَبَحُوْهَا دونوں کے زمانے چونکہ مختلف ہیں اس بنا پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس
تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی راجح ہے اس لئے حضرت عمر کے فرمان ما کدت اصلی
العصر کا مطلب یہی ہوگا کہ میں غروب شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا۔ بعد غروب شمس ہم سب
نے پہلے عصر کی پھر مغرب کی نماز ادا کی۔ باب ما جاء فی الصلوٰۃ الوسطیٰ انها العصر۔ قرآن پاک
کی آیت حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى میں صلوٰۃ وسطیٰ کون سی نماز کو کہا گیا ہے
اس میں بہت سے اقوال ہیں۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صلوٰۃ فجر ہے کیونکہ اس سے
قبل دو نمازیں رات کی ہیں اور دو نمازیں دن کی ہیں یہ درمیان میں ہے اس لئے یہ صلوٰۃ
وسطیٰ ہے نیز یہ کہ حضرت عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر سے بھی یہی مروی ہے۔ [illegible]
صاحب صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ ظہر کو کہتے ہیں ان کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث جو ابوداؤد
میں ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظهر بالهاجرة ولم یكن یصلی صلوٰة
اشد علی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منها فنزلت حافظوا علی الصلوٰت

وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی ۔ایک قول یہ ہے کہ عشاء کی نماز صلوٰۃ وسطیٰ ہے کیونکہ یہ دو رکعت والی اور تین رکعت والی نمازوں کے درمیان چار رکعت والی نماز ہے ۔ایک قول یہ ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں ظہر وعصر سرّی ہیں اور اس کے بعد عشاء اور فجر دو نمازیں جہری ہیں اور بھی بہت سے اقوال ہیں مگر امام ابوحنیفہ و امام احمد اور اکثر علمائے صحابہ اور جمہور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے ۔امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ بخاری صفحہ ۶۵ اور مسلم صفحہ ۲۲۶ کی صحیح اور مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلّم قال یوم الخندق حبسونا عن صلوٰۃ الوسطیٰ حتّٰی غابت الشمس ملأ اللہ قبورھم وبیوتھم اواجوافھم نارًا ۔اس حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہی کو فرمایا ہے ۔دوسری حدیث مسلم شریف صفحہ ۲۲۷ جلد ۱ میں ہے عن ابی یونس مولیٰ عائشۃ انہٗ قال امرتنی عائشۃ ان اکتب لہا مصحفًا وقالت اذا بلغت ھٰذہ الاٰیۃ فاذنی حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی قال فلما بلغتہا اٰذنتہا فاملت علیّٰ حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی وصلوٰۃ العصر وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قَانِتِیْنَ قالت عائشۃ سمعتہا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم ۔چونکہ مسلم شریف صفحہ ۲۲۷ جلد ۱ پر حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی کے بعد وصلوٰۃ العصر کے الفاظ بھی قرآن پاک میں نازل ہوئے تھے جو بعد میں منسوخ ہوگئے ۔اب حضرت عائشہ کو ممکن ہے نسخ کی اطلاع نہ ہوئی ہو یا مقصد یہ ہو کہ وصلوٰۃ العصر صرف منسوخ التلاوۃ ہے منسوخ الحکم نہیں اس لئے بطور یادداشت لکھوا رہی ہوں ۔چوتھی حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے ۔پانچویں حدیث حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے یہ سب احناف کے دلائل ہیں جن سے واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے ۔ایک بات قابلِ توجہ یہ ہے کہ امام ترمذی نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تو تصحیح کردی مگر حضرت سمرہ بن جندب کی روایت کی تصحیح نہیں کی ۔اس کی وجہ یہ ہے جیساکہ آگے امام ترمذی فرما رہے ہیں وسماع الحسن من سمرۃ صحیح کہ حضرت حسن بصری کے سماع میں سمرہ بن جندب سے اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں

سماع حسن من سمرہ مطلقاً ثابت نہیں۔ بعض کہتے ہیں صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے بعض کہتے ہیں متعدد احادیث میں سماع ہے۔ امام ترمذی، امام بخاری ثبوتِ سماع کے قائل ہیں اس اختلاف فی السماع کی بناء پر امام ترمذی نے تصحیح سے گریز کیا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے آٹھویں سال میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی والدہ حضرت ام سلمہ کی باندی تھیں جب ان کی والدہ کسی کام میں مشغول ہوتیں اور یہ روتے تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان کو اپنا دودھ پلا دیتی تھیں، اسی دودھ کی برکت سے ان کو علم و روحانیت کے عظیم مراتب حاصل ہوئے۔ اہلِ تصوف کے نزدیک یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلیفہ ہیں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت ہے مگر نواصب کے غلبہ کی وجہ سے بسا اوقات مرسلاً روایت کرتے تھے۔ (۹ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ الثَّامِنُ وَالسِّتُّوْن

بابُ ماجاءَ فی کراھیۃ الصّلوٰۃ بعد العصرِ وبعد الفجر: اوقات مکروہہ پانچ ہیں جن میں سے تین ایسے ہیں کہ ان میں عند الاحناف کوئی نماز جائز نہیں یہ تین وقت عند الطلوع عند الغروب اور زوال کے ہیں باقی بعد الفجر اور بعد العصر نوافل مکروہ ہیں قضائے فوائت جائز ہے۔ سجدۂ تلاوت اور صلوٰۃ جنازہ کا وجوب اگر ان اوقات سے قبل ہوچکا ہو تو ان اوقات میں ان کا پڑھنا بھی ناجائز ہے اور اگر انہی اوقات میں ان کا وجوب ہوا ہو تو جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اوقات ثلاثہ کے اندر فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز ہیں۔ امام شافعی صاحب نوافلِ ذوات الاسباب کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ ذوات الاسباب وہ ہیں جن کا سبب بندہ کے اختیار کے علاوہ شریعت کی طرف سے بھی کوئی مقرر کیا گیا ہو جیسے تحیۃ الوضو کا سبب وضو ہے، تحیۃ المسجد کا سبب دخول فی المسجد ہے۔ اسی طرح صلوٰۃ کسوف وخسوف اور صلوٰۃ شکر وغیرہ کہ ان کے اسباب پہلے منعقد ہوچکے ہوں اور حرم مکہ میں ہر قسم کے نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب عند الشوافع سب جائز ہیں۔ احناف کے نزدیک فجر اور عصر کے بعد مطلقاً نوافل مکروہ ہیں

خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب ہوں، حرم ہو یا غیر حرم حتّٰی کہ رکعتی الطواف سب مکروہ ہیں، امام ترمذی نے اسی کو اکثر فقہائے صحابہ اور تابعین کا مذہب بتایا ہے، لیکن اصحاب ظواہر ان اوقات خمسہ مکروہہ میں مطلقاً ہر نماز کو جائز کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے عن جبیر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احداً طاف بھٰذا البیت وصلّٰی ایۃ ساعۃ شاء من لیل او نہار (ترمذی ج۱ ص۱۲۶) لیکن احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اوقات ثلاثہ مکروہہ بوجہ ممانعت کے پہلے ہی سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ حدیث اگر اباحت کے اندر ظاہر ہے تو ممانعت کی احادیث نص ہیں اور نص کو ظاہر پر بوقت تعارض ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ان اوقات میں نماز ناجائز اور مکروہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشاد عالی سے منشاء یہ ہے کہ بیت اللہ یعنی مسجد حرام کو ہر وقت بلا کسی روک ٹوک کے کھلا رکھو چنانچہ ہمیشہ آپ کے اس ارشاد کے مطابق مسجد حرام کو چوبیس گھنٹہ کھلا ہوا رکھتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ حلت وحرمت میں تعارض کے وقت حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ امام مالک صاحب بھی اس حدیث کی وجہ سے رکعتی الطواف کی اجازت دیتے ہیں مگر احناف فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ج۱ ص۲۲۰ پر ہے باب من صلّٰی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد وصلّٰی عمر خارجاً من الحرم اس تعلیق کو بیہقی نے موصولاً ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حرم سے باہر نکل کر رکعتی الطواف پڑھنا اسی بنا پر تھا کہ طواف، فجر کے بعد کیا تھا تو نوافل کی کراہت کی وجہ سے اس وقت رکعتی الطواف نہیں پڑھیں بلکہ حد حرم سے نکل کر بوقت اشراق پڑھیں نیز بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے کہ فقال لہا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم اذا اقیمت الصلوٰۃ للصبح فطوفی علی بعیرك والناس یصلون ففعلت ذٰلك ولم تصل حتّٰی خرجت اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ رکعتی الطواف کراہت سے احتراز کی بناء پر حرم سے باہر پڑھیں۔ دوسرے یہ کہ ان رکعتوں کا حرم ہی میں پڑھنا ضروری نہیں۔ لاینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متّٰی۔ اس حدیث میں لفظ انا سے مراد اگر احد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ

اپنے آپ کو یونس بن متی سے بہتر کہے۔ آپ کے اس فرمان کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کے اندر حضرت یونس علیہ السلام کے متعلق ایک جگہ ارشاد ہے فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ۔ دوسری جگہ ہے وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ الخ۔ تیسری جگہ ارشاد ہوا إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ۔ ان الفاظ کو دیکھ کر ممکن ہے کوئی کج فہم یہ سمجھے کہ مجھ سے تو ان حرکات کا صدور نہیں ہوا اس لئے میں حضرت یونس سے بہتر ہوں، تو اس کا یہ سمجھنا اور یہ کہنا، نقل غلط اور کذب محض ہوگا کیونکہ یہ آیات مؤول ہیں اور ان میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ حیثیت انتزاعی کی بنا پر ہے جیسا کہ علم بلاغت میں ذکر کیا گیا ہے کہ کبھی غیر منکر کو بعض علامات انکار کی وجہ سے منکر بنا دیا جاتا ہے جیسے جاء شقیق عارضا رمحه۔۔ ان بنی عمک فیهم رماح۔ اسی طرح یہاں بھی حضرت یونس علیہ السلام کی ہیئت سے غضب، اباق اور لن نقدر کا انتزاع کر کے انہی کے مطابق الفاظ کو بطور تنبیہ ذکر کر دیا گیا۔ اہل تصوف ان الفاظ کو محبت پر محمول فرماتے ہیں اور اگر حسنات الابرار سیئات المقربین کی نظر سے دیکھا جائے تو پھر کوئی اشکال کی بات نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ انا سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مراد ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ ان الفاظ کی وجہ سے حضرت یونس علیہ السلام کو حقیر سمجھ کر مجھ کو ان پر فضیلت مت دو۔ اس سے تفضیل بین الانبیاء کی نفی یا نہی مقصود نہیں۔ قال شعبة لم یسمع قتادة من ابی العالیة الا ثلاثة اشیاء حدیث عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن الصلوٰة بعد العصر حتی تغرب الشمس وبعد الصبح حتی تطلع الشمس وحدیث ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی وحدیث علی القضاة ثلثة۔ امام ترمذی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف تین حدیث سنی ہیں۔ لیکن ابو داؤد میں ہے قال شعبة انما سمع قتادة عن ابی العالیة اربعة احادیث حدیث یونس بن متی وحدیث ابن عمر فی الصلوٰة وحدیث القضاة ثلثة وحدیث ابن عباس حدثنی

شوافع اس مسئلہ میں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایات سے استدلال کرسکتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف صـ۸۳ اور مسلم شریف صـ۲۷۶ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے: قالت رکعتان لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعہما سرًا ولا علانیۃ رکعتان قبل صلوٰۃ الصبح ورکعتان بعد العصر۔ صحیحین کی دوسری روایت ہے قالت عائشۃ: ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأتینی فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین۔ تیسری روایت حضرت عائشہ کی بخاری میں ہے ماترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم السجدتین بعد العصر عندی قط۔ چوتھی روایت مسلم شریف میں ہے انہ سأل عائشۃ عن السجدتین التین کان صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما بعد العصر فقالت کان یصلیہما قبل العصر ثم انہ شغل عنہما او نسیہما فصلاہما بعد العصر ثم اثبتہما وکان اذا صلی صلوٰۃ اثبتہا قال یحییٰ بن ایوب قال اسمٰعیل یعنی داوم علیہا۔ پانچویں روایت بخاری میں ہے والذی ذہب بہ ماترکہما حتی لقی اللہ وما لقی اللہ حتی ثقل عن الصلوٰۃ وکان یصلی کثیرا من صلاتہ قاعدا تعنی الرکعتین بعد العصر وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما ولا یصلیہما فی المسجد مخافۃ ان یثقل علی امتہ وکان یحب ما یخفف عنہم

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم تھا اور یہ رکعتیں وہ ہیں جو آپ قبل العصر پڑھا کرتے تھے۔ اتفاق سے ایک مرتبہ آپ بھول گئے یا مشغولیت ہوگئی اور قبل العصر نہ پڑھ سکے تو بعد العصر پڑھ لیں ـــ چونکہ آپ کی طبیعت مبارکہ میں دوام تھا اس لئے آپ نے اس پر مداومت فرمائی مگر آپ ان کو مسجد میں نہ پڑھتے تھے بلکہ گھر میں پڑھتے تھے تاکہ امت آپ کو دیکھ کر پڑھنے نہ لگیں اور بعد میں ان کو ان کا پڑھنا گراں گذرے۔ آپ اپنی امت پر تخفیف چاہتے تھے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ آپ ہی کی ذات اقدس کے ساتھ مخصوص تھا۔ امت پر آپ ان کو مسنون قرار دینے کے حق میں نہ تھے۔ اب ان کے بالمقابل احناف کے دلائل ملاحظہ فرمائیے۔

۱۔ بخاری شریف صـ۸۳ میں ہے عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انکم لتصلون صلاۃ لقد صحبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فما رأیناہ یصلیہما ولقد نہی عنہما

يعنى الركعتين بعد العصر (۲) مسلم شريف ص۲۷۶ پر ہے عن كريب مولى ابن عباس ان عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمٰن بن ازهر والمسور بن مخرمة ارسلوه الى عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا اقرأ عليها السّلام منا جميعًا وسلها عن الركعتين بعد العصر وقل انا اخبرنا انك تصلينها وقد بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها قال ابن عباس وكنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنهما قال كريب فدخلت عليها وبلغتها ما ارسلونى به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فاخبرتهم بقولها فردونى الى ام سلمة بمثل ما ارسلونى به الى عائشة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايته يصليهما اما حين صلاهما فانه صلى العصر ثم دخل وعندى نسوة من بنى حرام من الانصار فصلاهما فارسلت اليه الجارية فقلت قومى بجنبه فقولى له تقول ام سلمة يا رسول الله انى اسمعك تنهى عن هاتين الركعتين واراك تصليهما فان اشار بيده فاستاخرى عنه قالت ففعلت الجارية فاشار بيده فاستاخرت عنه فلما انصرف قال يا ابنة ابى امية سألت عن الركعتين بعد العصر انه اتانى ناس من بنى عبد القيس بالاسلام من قومهم فشغلونى عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے مطلقاً ان رکعتین کی نہی ثابت ہو رہی ہے اور کریب کی روایت سے رکعتین کا پڑھنا ثابت ہے وہ بھی اس طرح کہ قبیلہ عبد القیس کے وفد کی وجہ سے مشغولیت کے سبب ظہر کے بعد کی دو رکعتیں چھوٹ گئی تھیں ان کو آپ نے بطور قضا پڑھا۔ ساتھ ساتھ نہی عن ہاتین الرکعتین سے ان کی نہی بھی ثابت ہو رہی ہے جس سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تائید ہو رہی ہے نیز اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم نہیں تھا۔ اسی وجہ سے حضرت ام سلمہ کی طرف اس کو محول فرما دیا جب کہ یہ بھی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو سب کچھ علم تھا حتیٰ کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں

وهم عمر انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها

(مسلم شریف ص۲۷۷ ج۱) بہرحال اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایات میں اضطراب ثابت ہو رہا ہے (۳) تیسری حدیث ممانعت کی مسلم شریف ص۲۷۸ ج۱ پر ہے سألت انس بن مالکؓ عن التطوع بعد العصر فقال کان عمر یضرب الایدی علی صلوٰۃ بعد العصر۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نہایت شدّت کے ساتھ ممانعت فرماتے تھے (۴) چوتھی حدیث عبداللہ بن عباس کی حدیث باب ہے جس میں ہے ثم لم یعد لھما امام ترمذی نے لم یعد لھما کی وجہ سے اس حدیث کو اصح کہا ہے۔ بہرحال ان تمام روایات سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی ممانعت (۲) دوام (۳) عدمِ دوام (۴) صحابہ کا شدّت سے ان کو منع کرنا (۵) اتفاقی طور پر آپ نے بطور قضا پڑھیں اس کے بعد آپ نے کبھی نہیں پڑھیں (۶) ان کا پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی (۷) رکعتین کے ثبوت کی روایات نہی عن الصلوٰۃ بعد العصر کی روایات کے معارض ہیں (۸) حضرت عائشہ کی روایات جن سے دوام ثابت ہوتا ہے ان میں اضطراب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں آپس میں متعارض اور متضاد ہیں جن کی وجہ سے احناف ان رکعتین کی اباحت پر فتویٰ دینے کے حق میں نہیں ہیں نیز یہ کہ نہی کی روایات سب قولی ہیں اور اثبات کی روایات سب فعلی ہیں، فعل پر قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ محرم و مبیح میں محرم کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اس بنا پر رکعتین بعد العصر کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کیا جا سکتا ہے نہ کہ اُمّت کے لئے جیسا کہ ابو داؤد ص۱۸۲ میں ہے عن ذکوان مولیٰ عائشۃ انھا حدثتہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینھیٰ عنہا ویواصل وینھیٰ عن الوصال۔ اس روایت سے آپ کی خصوصیت اور اُمّت کے لئے ممانعت صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔ باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب: قبل المغرب دو رکعت نفل پڑھنے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ خلافِ اولیٰ کہتے ہیں اور یہی مذہب خلفائے اربعہ اور اکثر صحابہ کا ہے۔ امام شافعی صاحب کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، مگر محققینِ شوافع اور امام احمد و اسحاق رکعتین قبل المغرب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا مستدل حسبِ ذیل روایات ہیں۔ مسلم شریف ص۲۷۸ میں ہے کنا نصلی علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین

بعد غروب الشمس قبل صلوٰۃ المغرب فقلت له اکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا قال کان یرانا نصلیھا فلم یامرنا ولم ینھنا۔ دوسری روایت میں ہے عن انس بن مالک قال کنا بالمدینۃ فاذا اذن المؤذن لصلوٰۃ المغرب ابتدروا السواری فرکعوا رکعتین تیسری روایت میں ہے بین کل اذانین صلوٰۃ قالھا ثلاثا قال فی الثالثۃ لمن شاء اور بخاری شریف صفحہ ۱۵۷ میں ہے صلوا قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ۔ بخاری شریف کی دوسری روایت میں عقبہ بن عامر فرماتے ہیں انا کنا نفعلہ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلت فما یمنعک الآن قال الشغل ان روایات سے شوافع اور حنابلہ رکعتین قبل المغرب پر استدلال کرتے ہیں پہلی اور دوسری روایت کا مطلب تو واضح ہے ان سے نہ استحباب مفہوم ہوتا ہے اور نہ وجوب صرف اباحت مفہوم ہوتی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ ان کا حکم دیتے تھے اور نہ ان کے پڑھنے سے منع فرماتے تھے البتہ مسلم شریف کی تیسری روایت بین کل اذانین صلوٰۃ قالھا ثلاثا قال فی الثالثۃ لمن شاء سے استحباب مفہوم ہوتی ہے اذانین سے مراد اذان واقامت ہے یعنی ہر نماز کے وقت اذان واقامت کے درمیان نماز پڑھی جائے تیسری مرتبہ میں آپ نے وجوب یا سنت کے خطرے سے لمن شاء فرمادیا۔ اس پر حنفیہ نے یہ جواب دیا کہ مغرب کی نماز اس حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ دارقطنی صفحہ ۹۹ کی روایت میں ملاخلا اذان المغرب کے الفاظ موجود ہیں۔ مگر چونکہ بخاری کی روایت میں صلوا قبل صلوٰۃ المغرب قال فی الثالثۃ لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب بھی اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ دارقطنی کی روایت کو ضعیف بھی کہا گیا ہے اور اگر اس میں ضعف نہ ہوتا تب بھی بخاری کی روایت بہرحال راجح ہے۔ احناف جواب دیتے ہیں کہ (۱) ابوداؤد شریف صفحہ ۱۸۲ میں ہے سئل ابن عمر عن الرکعتین قبل المغرب فقال ما رأیت احدا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلیھا اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان رکعتوں کا رواج نہیں تھا۔ (۲) ابراہیم نخعی مرسلا روایت کرتے ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

وابا بکر و عمر لم یکونوا یصلیھما۔ اب جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین نہیں پڑھتے تھے تو پھر یقین کرنا پڑے گا کہ جو روایات حنابلہ اور شافعیہ پیش کرتے ہیں وہ منسوخ ہیں (۲) باقی رہی عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت تو وہ نسائی شریف صک پہ اس طرح مفصل ذکر کی گئی ہے عن یزید بن حبیب ان ابا الخیر حدثہ ان ابا تمیم الجیشانی قام لیرکع رکعتین قبل المغرب فقلت لعقبۃ بن عامر انظر الی ھذا ای صلوۃ یصلی فالتفت الیہ فرآہ فقال ھذہ صلوۃ کنا نصلیھا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس روایت میں ابو تمیم جیشانی کو رکعتین قبل المغرب پڑھتے ہوئے دیکھ کر ابو الخیر کا اظہار تعجب عقبہ بن عامر سے انظر الی ھذا ای صلوۃ یصلی کہہ کر سوال کرنا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ان رکعتوں کا رواج آپ کے زمانہ میں ہی متروک ہو چکا تھا ورنہ تو تعجب کرنے کی کیا ضرورت تھی (۳) حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہی حدیث مفصل ابو داؤد صنے میں اس طرح آئی ہے عن مرثد بن عبد اللہ قال لما قدم علینا ابو ایوب غازیا وعقبۃ بن عامر یومئذ علی مصر فاخر المغرب فقام الیہ ابو ایوب فقال ما ھذہ الصلوۃ یا عقبۃ فقال شغلنا قال اما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا یزال امتی بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یؤخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ اس حدیث سے تاخیر مغرب کی کراہت ثابت ہو رہی ہے۔ رکعتین قبل المغرب یقیناً تاخیر مغرب کو مستلزم ہے کیونکہ تمام نمازیوں اور امام کا ایک وقت رکعتین کو ختم کرنا ناممکن ہے۔ اب اگر امام پہلے فارغ ہو گیا اور اس نے فوراً فرض شروع کر دیئے تو بہت سے لوگوں کی تکبیر اولیٰ فوت ہو جائے گی اور اگر انتظار کرتا ہے تو قلب موضوع لازم آتا ہے یعنی امام مقتدیوں کا مقتدی بن جائے گا نیز یہ کہ مزید تاخیر مغرب ہوگی۔ اسی سے معلوم ہو گیا کہ امام نووی کا یہ فرمانا کہ رکعتین میں بہت ہی مختصر وقت صرف ہوتا ہے جس سے تاخیر مغرب لازم آئے درست نہیں اسی طرح حضرات شوافع کا ان رکعتین پر اصرار کرنا احتیاط کے بھی خلاف ہے کیونکہ امام شافعی صاحب کا ایک قول مغرب کے وقت کے بارے میں عدم توسیع کا ہے یعنی مغرب کا وقت صرف اتنا ہوتا ہے کہ اذان واقامت اور وضو کے

بعد صرف تین رکعت پڑھی جاسکیں اس کے بعد قضا ہوگی۔ اس قول کی بنا پر اگر رکعتین قبل المغرب پڑھی جائیں گی تو فرضِ مغرب کی آخری دو رکعتیں قضا ہوجائیں گی۔ اگرچہ یہ قول مفتیٰ بہٖ نہیں تاہم اس قول کے پیشِ نظر رکعتین کا پڑھنا خلافِ احتیاط ضرور ہے۔ بہرحال ان وجوہات کی بنا پر احناف رکعتین قبل المغرب کو مکروہِ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کہتے ہیں۔ (۱۱ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّبعُون

باب ماجاء فيمن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس: اس مسئلہ میں ائمۂ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر فجر یا عصر کی نماز کے درمیان طلوع وغروب ہوجائے تو اس حدیث کو اوقاتِ منہیہ کی احادیث کا مخصص مان کر دونوں میں سے کسی بھی نماز کے فساد کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ امام طحاوی ان کے برعکس دونوں نمازوں کو فاسد کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ اور امام ابو یوسف کا راجح قول یہ ہے کہ صرف عصر یومہٖ جائز ہے اس کے علاوہ باقی تمام نمازوں کو فاسد قرار دیتے ہیں ائمۂ ثلاثہ اور امام طحاوی کا مذہب تو واضح ہے باقی امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ چونکہ فجر اور عصر میں فرق کرتے ہیں اس لئے وجہ[1] فرق کا مدلل طور پر

[1] بعض حضرات نے احناف کے لئے اس حدیث کو ایک معمہ اور عقدۂ لاینحل بنا کر پیش کیا ہے اور پھر بہت سے اشکالات اور اعتراضات کرکے احناف کو لاجواب کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ احناف کا اس مسئلہ کے اندر جو مسلک ہے وہ بالکل صحیح ہے اس لئے مناسب ہے کہ ان تمام اعتراضات کے جواب دیئے جائیں کیونکہ اگر اسی طرح تفردات کا سلسلہ چل پڑا اور مذہب احناف پر اعتراضات کو معیار تحقیق بنالیا گیا تو فتنۂ عدم تقلید کے دروازے مزید کھل جائیں گے اس بنا پر ان اعتراضات کے جوابات کو ضروری سمجھا گیا۔ اس سلسلہ میں پہلی گذارش یہ ہے کہ قبل اس کے کہ احناف کے مذہب کی کمزوریوں کو ظاہر کیا جائے دیگر مذاہب کا تجزیہ ضرور کرلیا جائے کہ وہ حضرات کیا کہتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں اب جیساکہ درس کی تقریر میں حضرت مدنی نوراللہ مرقدہٗ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حدیث بالاتفاق سب کے نزدیک محمول عن الظاہر اور مؤول ہے اور جو تاویل امام طحاوی نے کی ہے وہی تاویل امام نووی نے کی ہے امام ترمذی بھی بطور تاویل معذورین یعنی ناسی اور مستیقظ من النوم تک اس

بیان کرنا ضروری ہے ۔ اس سلسلہ میں صاف کہنا یہ ہے کہ حدیث کے ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ جس شخص نے
ظہر یا عصر کی ایک رکعت کو پا لیا تو اس نے پوری نماز کو پا لیا یعنی مزید باقی رکعات پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے
لیکن یہ معنی بالاتفاق متروک ہیں کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ اس بنا پر یہ حدیث متروک الظاہر اور مؤول
قرار دی جائے گی جس کو خود امام ترمذی نے بھی تسلیم کر لیا اس بنا پر «ومعنی هذا الحدیث» سے صحیح
حدیث کو مقید کرتے ہیں اب بحث یہ ہے کہ حقیقی کیا مطلب ہو سکتا ہے یا امام طحاوی کی تاویل کو نشانہ بنانے
سے قبل امام نووی اور امام ترمذی کی تاویلات پر غور و خوض کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ ان حضرات کی تاویل پر غور
کیا جائے تو مطلب یہ نکلتا ہے کہ حدیث صرف مستثنیٰ من القوم اور الصبی اذا بلغ وغیرہ کے ساتھ
مخصوص ہوگی یعنی اس حدیث کا حکم سب کے لئے نہیں کیونکہ اس کا حکم سب کے لئے عام ہوتا تو باقی
رکعات کی ضرورت کیا رہ جاتی اس لئے لازمی طور پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ بالمعنی ان کے علاوہ معذور لوگوں
کی نماز طلوع و غروب کے پیش آنے کی وجہ سے یقیناً باطل ہوگی اور یہی مذہب طلوع شمس کے متعلق امام ابو حنیفہ
کا ہے۔ مگر آگے چل کر امام نووی علیہ الرحمۃ ان تاویلات کے مفہوم کے برخلاف تحریر فرماتے ہیں هذا دلیل صریح
فی ان من صلی رکعة من الصبح او العصر ثم خرج الوقت قبل سلامه لا تبطل صلاته بل
یتمها وهی صحیحة وهذا مجمع علیه فی العصر واما فی الصبح فقال به مالك والشافعی واحمد والعلماء كافة
الا ابا حنیفة رضی الله عنه فانه قال تبطل صلاة الصبح بطلوع الشمس فیها لانه دخل وقت
النهی عن الصلاة بخلاف غروب الشمس والحدیث حجة علیه اھ (نووی) اب سوال یہ ہے کہ امام نووی نے پہلے
تو بالاتفاق جمہور اس حدیث کو اولاً متروک الظاہر اور مؤول قرار دیا پھر تاویلات بھی ذکر کیں اس کے بعد فرماتے ہیں هذا
دلیل صریح الخ تو ایک حدیث کو بیک وقت مؤول اور صریح کہنا تناقض نہیں تو اور کیا ہے نیز یہ کہ اگر حدیث صریح
ہے تو پھر معذورین بغیر کسی تاویل کے خود بخود اس میں داخل ہوں گے اس لئے جو تاویلیں ہیں وہ تو ناقص کر تحصیل
حاصل اور عبث ہوں گی۔ اب جہاں تک اعتراضات کا تعلق ہے تو پہلا اعتراض تو یہ کیا گیا کہ امام طحاوی کی توجیہ
کالصبی اذا بلغ الان ان روایات میں نہیں چل سکتی جن میں فلیتم صلاته یا فلیصل الیها اخری کی زیادت
وارد ہوئی ہے جیسے من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس و ركعة بعد ما تطلع الشمس
فقد ادرك الصبح ۔ تو جواباً عرض ہے کہ چونکہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے جس کی ... الرحمن ...

کی تاویل کررہے ہیں۔ اسی طرح امام نووی بھی شرح مسلم میں فرماتے ہیں اجمع المسلمون علیٰ ان ھٰذا لیس علیٰ ظاھرہ وانہٗ لایکون بالرکعۃ مدرکا لکل الصلوٰۃ وتکفیہ وتحصل براءتہ من الصلوٰۃ بھٰذہ الرکعۃ بل ھو متاول وفیہ اضمار تقدیرہٗ فقد ادرک حکم الصلوٰۃ اووجوبھا اوفضلھا (ج۱ ص۲۲۱) امام نوویؒ کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ عندالجمہور یہ حدیث مؤول ہے۔ اس کے بعد امام

من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح الخ اصل الفاظ مان لئے جائیں توفلیتم صلوتہٗ اور فلیصل الیھا اخریٰ وغیرہ کو روایت بالمعنیٰ پر محمول کیا جائے گا یعنی راوی نے فقد ادرک الصبح کو اپنے فہم کے مطابق فلیتم صلوٰتہٗ وغیرہ سے تعبیر کر دیا۔ ثانیاً یہ کہ فلیتم صلوٰتہٗ سے مراد یہ ہو کہ قلّت وقت کی بنا پر ایک رکعت کے وقت میں نہایت اختصار کے ساتھ پوری نماز پڑھ لی جائے جس طرح قلّتِ طعام کے وقت طعام الواحد یکفی الاثنین ارشاد فرمایا گیا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف علیہما الرحمہ کے واقعہ سے اس کی وضاحت ہورہی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ سفر میں تھے کہ صبح کے وقت دیر سے آنکھ کھلی حتیٰ کہ ضروریات سے فراغت کے بعد صرف ایک رکعت کا وقت باقی رہ گیا تھا۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے امام ابویوسف کو امام بنایا۔ امام ابویوسف صاحب نے واجبات کو ترک کرتے ہوئے صرف فرائض کی ادائیگی کے ساتھ نہایت اختصار سے دونوں رکعتیں طلوعِ شمس سے پہلے ہی مکمل کرلیں اس پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے خوش ہوکر فرمایا صار یعقوبنا فقیھاً (تقریر ترمذی حضرت شیخ الہند) اس نماز سے فرض کی ادائیگی تو وقت کے اندر ہوگئی مگر ترک واجبات کی وجہ سے نماز کا اعادہ واجب تھا اس لئے وقت صحیح میں دونوں حضرات نے بعد میں نماز کا اعادہ کرلیا۔ اس معنیٰ کے بالمقابل فلیتم صلوٰتہٗ کو طلوعِ شمس کے دوران نماز کو جاری رکھنے کے معنیٰ میں صریح کہنا کس طرح درست ہوسکتا ہے کیونکہ صریح کا مطلب تو یہ ہے کہ کسی اور معنیٰ کا اس میں احتمال ہی نہ ہو حالانکہ ہم نے جو معنیٰ بیان کئے ہیں حدیث کے الفاظ میں ان کی گنجائش بھی ہے اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف نے عملاً اس کو ثابت بھی کر دیا۔ اس لئے اس معنیٰ کو نظر انداز کرنا اور تاویل محض کہنا یقیناً غلط ہوگا۔ نیز یہ کہ حدیث میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں جو اس پر دلالت کرتا ہو کہ عند طلوع الشمس نماز کو جاری رکھا جائے۔ اس لئے اس کو صریح کہنا حقیقت کے بالکل خلاف ہوگا۔ اب عصر کی نماز کے متعلق یہ اعتراض کرنا کہ عصر کی نماز اگر کسی شخص نے وقت صحیح کامل کے آخری جزء میں شروع کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد اصفرار شمس ہوگیا تو ادیٰ کما

مراد لینے کی صورت میں لفظ وقت مقدر مانا جائے گا۔ اب جب کہ یہ حدیث بالاتفاق مؤول ہے تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ سببِ وجوبِ صلوٰۃ چونکہ وقت ہے اور کُلِ وقت کو تو اس لئے سبب نہیں بنایا جاسکتا کہ کُل وقت گذر جانے کے بعد نماز کا قضا ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے لامحالہ جز کو سبب بنایا جائے گا۔ اب بین الاجزاء ترجیح بلامرجح سے بچنے کے لئے وقت کے اس جز کو جو مُتصل

رسولؐ کے اصل الفاظ مانے جائیں گے تو پھر امر اور نہی میں کُھلا ہوا تعارض ہو جائے گا کیونکہ ایک میں نہی ہے اور دوسرے میں امر ہے۔ اس لئے ہم تو محرم کو مبیح پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس کے عکس میں تکرار نسخ لازم آتا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء میں اباحت اصل ہونے کی وجہ سے مقدم ہے اور تحریم مؤخر ہے تو تحریم کے بعد پھر اباحت تکرار نسخ کو مستلزم ہوگی جو حتی الامکان قابلِ احتراز چیز ہے۔ اب اگر آپ امر کو ترجیح دیتے ہیں تو آپ کا یہ فرمانا کہ ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے لیکن اگر کوئی پڑھ لے تو ادا ہو جائے گی، اس بات کو مستلزم ہے کہ نعوذ باللہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناجائز فعل کا حکم دے رہے ہیں۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کیونکہ آپؐ کے امر کے بعد تو ناجائز کا جائز ہو جانا یقینی چیز ہے۔ بہر حال یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے پانچواں اعتراض یہ ہے کہ وجوبِ ادا اگرچہ عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے لیکن نفس وجوب بالاتفاق ابتدائے وقت میں ہو جاتا ہے لہٰذا نفسِ وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہونی چاہئے نہ عصر کی۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ فقہ اور اصولِ فقہ کی تمام کتابوں میں مصرح ہے کہ ابتدائے وقت میں عدم ادائیگی کی صورت میں علی الترتیب اجزائے متاخرہ کی طرف سببیت منتقل ہوتی رہتی ہے حتیٰ کہ قضاء اور ادا اور سقوط و وجوب سب میں آخری جزء کا اعتبار ہوگا چنانچہ مسافر اگر آخری جزء میں مقیم ہوگیا یا مقیم آخری جزء میں مسافر ہوگیا تو اوّل الذکر چار کی اور ثانی الذکر دو کی قضا کرے گا اسی طرح اگر عورت نے نماز نہیں پڑھی اور آخری جُزء میں وہ حائضہ ہوگئی تو نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آخری جزء میں طاہرہ ہوگئی تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی۔ چنانچہ ہدایہ ص۱۳۴ میں ہے والمعتبر فی ذٰلک اٰخر الوقت لانہٗ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء اس وجہ سے بصورتِ تاخیر عصر کی نماز کے آخری جزء ناقص کو سبب مان کر ادیٰ کما وجب کے متحقق ہو جانے کی وجہ سے فسادِ صلوٰۃ کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ باقی احادیث نہی کو لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ کے معارض ماننا بھی درست نہیں اس لئے کہ یہاں بندے کی طرف سے ابطال نہیں بلکہ ادیٰ کما وجب کے عدم تحقق کی وجہ سے شرعًا فساد اور بُطلان خود ہی لازم آگیا ہے۔ چھٹا اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور تفریق بین العصر والفجر کے بارے میں حنفیہ

پڑھی اس کے بعد طلوعِ شمس سے وقت میں نقص آگیا تو ادیٰ کما وجب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے فرض باطل ہو جائے گا برخلاف عصر کے کہ اصفرارِ شمس کے بعد وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے اور جیسے جیسے غروب قریب ہوتا ہے ویسے ویسے بتدریج کراہت اور نقص میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے آخری جزء سب سے زیادہ ناقص ہوگا۔ اب اگر اس نے اس وقت میں نماز کو شروع کر دیا اور اثنائے صلوٰۃ میں غروبِ شمس ہو جانے کی وجہ سے اس میں نقص آگیا تو ابتدار و انتہار دونوں کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادیٰ کما وجب کا تحقق ہو جائے گا۔ اس لئے نماز باطل نہ ہوگی اگرچہ مکروہ ہوگی۔ علاوہ ازیں طلوع و غروب دونوں میں فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ طلوع ایک آنی چیز ہے آفتاب کا ذرا سا کنارہ نکلتے ہی طلوع کا تحقق ہو جاتا ہے۔ برخلاف غروب کے کہ وہ ایک امر زمانی ہے کیونکہ اس کی ابتدار و انتہار کے درمیان زمانہ پایا جاتا ہے سوال یہ ہے کہ اس زمانہ کے اندر اگر کسی نے عصر یوم کو شروع کر دیا تو یہ شروع یقیناً حالتِ غروب میں ہوگا۔ اس لئے غروبِ شمس کی وجہ سے ادیٰ کما وجب میں کسی طرح کا بھی فرق نہ آئے گا کیونکہ جب حالتِ غروب میں شروع کیا ہے تو غروب سے اس میں کسی قسم کے نقصان پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اگر طلوع و غروب کا یہ دقیق فرق امام طحاوی اور امام نووی کے پیشِ نظر ہوتا تو یقیناً یہ دونوں حضرات بھی امام ابو حنیفہ کی طرح فجر و عصر کے درمیان فرق کرتے۔ اب ایک اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ بخاری شریف صـ۷۹ میں فلیتم صلوٰتہٗ کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی نماز کا بھی عند طلوع الشمس اتمام ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ میں بے حد اختلاف ہے مسلم شریف اور موطا امام مالک وغیرہ

کر دیا۔ اس صورت حال میں اگر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو ترک کر کے امام شافعی صاحب کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو پھر حسب ذیل چند باتوں کو ضرور پیشِ نظر رکھا جائے اولاً یہ کہ حدیث بالکل صریح ہو۔ ثانیاً یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب اور حدیث کے درمیان کوئی توافق ممکن نہ ہو۔ ثالثاً حدیث کا اضطراب دور کر کے اس کے ایک معنی اور ایک ہی قسم کے الفاظ متعین کر لئے جائیں تاکہ ان پر عمل ممکن ہو۔ آخر میں گذارش ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی بزرگ کا تفرد ہے تو بکمال احترام اس کو انہی کی ذات تک محدود رکھا جائے اس کی اشاعت کرنا اور ان کا سہارا لے کر عام احناف کے خلاف روش اختیار کرنا نامناسب بات ہے الحمد للہ جو برکت اور نورانیت فقہ حنفی میں ہے وہ کسی بھی فقہ میں نظر نہیں آتی۔ فقط۔ سید مشہود حسن حسنی غفرلہٗ۔

سب کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ منقول ہے مگر تسبیح صلوٰتہ بجز بخاری کے دوسری کسی کتاب میں مروی نہیں اس لئے لا محالہ اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا کہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق مقصد اداءت الصلوٰۃ کو تسبیح صلوٰتہ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے اب اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(۲۱ ربیع الثانی ۱۳۹۶ھ)

الدرس الواحد والسبعون

باب الجمع بین الصلوتین: جمع بین الصلوتین دو قسم پر ہے۔ ایک جمع حقیقی جس کا مطلب یہ ہے کہ دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جائے اس کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ عصر کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں پڑھا جائے۔ دوسری جمع تاخیر مثلاً مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کے وقت میں پڑھا جائے۔ دوسری قسم جمع صوری ہے کہ ایک نماز کو مؤخر کر کے اس کے آخری وقت میں اور دوسری نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھا جائے۔ اس صورت میں تاخیر و تقدیم کے ساتھ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہو جائے گی اگرچہ صورۃً دونوں ساتھ ساتھ پڑھی جا رہی ہیں اس لئے یہ جمع صوری ہوگی نہ کہ جمع حقیقی۔ اب جمع حقیقی خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر باجماع امت بغیر عذر کے قطعاً ناجائز ہے ہاں عرفات میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر چونکہ تواتر قطعی سے ثابت ہے جو بالاتفاق مستثنیٰ ہے۔ اب جمع حقیقی بعذر میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، احمد و اسحاق سفر کی حالت میں جمع بین الصلوتین کو جائز کہتے ہیں، امام مالک کا ایک قول یہی ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ جد سیر کی حالت میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر مسافر نے اثنائے سفر میں کہیں قیام کر لیا تو پھر جمع بین الصلوتین جائز نہ ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ مسافر کا مقصد اگر جلد از جلد مسافت کو طے کرنا ہے تو جمع جائز ہے ورنہ نہیں۔ امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جمع بین الصلوتین مکروہ ہے۔

اب جہاں تک عذر کا تعلق ہے تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک سفر، مطر، مرض، جنون وغیرہ سب عذر ہیں۔ امام شافعی صاحب مرض کو عذر نہیں مانتے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کسی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلوتین کی اجازت نہیں دیتے۔ عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بہت سے صحابہ

ہوتا ہے (۵) یہ حدیث بھی ترمذی شریف ص... اور بخاری شریف ص... میں ہے ان رجلا قال لابن مسعود
ای العمل افضل قال سألت عنه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الصلوٰة علی
مواقیتها۔ اس حدیث میں نمازوں کو ان کے اوقات میں پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے۔
جمع بین الصلوٰتین میں اس کا ترک لازم آرہا ہے (۶) چھٹی دلیل بخاری شریف ص۲۲۸، مسلم شریف
ص... میں ہے عن عبد اللہ بن مسعود قال ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰة
لغیر میقاتها الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتها اس حدیث
سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع حقیقی بجز عرفات و مزدلفہ کے کہیں نہیں فرمایا ہے
علاوہ ازیں تمام وہ احادیث جن میں اوقات کی پابندی کی شدت کے ساتھ تاکید ہے وہ سب ہماری
ہی دلیلیں ہیں۔ جمع بین الصلوٰتین کے قائلین کی دلیل اسی باب کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن عباس
رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر
وبین المغرب والعشاء بالمدینة من غیر خوف ولا مطر قال فقیل لابن عباس ما اراد
بذلک قال اراد ان لا تحرج امته مگر اس روایت کے متعلق امام ترمذی کتاب العلل
ترمذی ص۲۳۶ میں ارشاد فرماتے ہیں جمیع ما فی هذا الکتاب من الحدیث هو معمول به
وبه اخذ بعض اهل العلم ما خلا حدیثین حدیث ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیه
وسلم جمع بین الظهر والعصر بالمدینة والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا سفر ولا مطر وحدیث
النبی صلی اللہ علیه وسلم انه قال اذا شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فی الرابعة
فاقتلوه۔ اب بقول امام ترمذی جب یہ حدیث کسی کے نزدیک معمول بہ نہیں تو اس سے جمع بین
الصلوٰتین کے جواز پر استدلال کرنا کیونکر درست ہوگا۔ (۳ ربیع الثانی ۱۳۹۶ھ)

الدرس الثانی والسبعون

لیکن چونکہ حدیث صحیح ہے اس لئے ترک کرنے کے بجائے اس کی تاویلیں کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام بخاری
نے صحیح بخاری ص۷۸ میں باب تاخیر الظهر الی العصر کا ترجمہ قائم کرکے متنبہ کر دیا کہ ظہر کو عصر

کے آخری وقت میں اور عصر کو اول وقت میں آپ نے پڑھا جس سے جمع صوری کی طرف اشارہ کرنا ہے۔
امام نسائیؒ نے نسائی شریف ص۹۵ج۱ میں الوقت الذی یجمع فیہ المقیم ترجمہ قائم کرکے اس حدیث کو
اس طرح ذکر کیا عن ابن عباس قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ ثمانیاً
جمیعاً وسبعاً جمیعاً اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء اس روایت سے
صاف ظاہر ہوگیا کہ یہ جمع صوری تھی نہ کہ جمع حقیقی اسی طرح مسلم شریف ص۲۴۶ میں اسی حدیث کے آخر
میں ہے قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر الظہر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء
قال وانا اظن ذالک تو یہ بھی جمع صوری ہوئی اور عند العذر جمع صوری کا جواز مستحاضہ کی حدیث
ابوداؤد ص۴۱ میں عن عائشۃ قالت استحیضت امرأۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم فامرت ان تعجل العصر وتؤخر الظہر وتغتسل لہما غسلاً وان تؤخر المغرب
وتعجل العشاء وتغتسل لہما غسلاً اس حدیث سے عند العذر جمع صوری کا جواز ثابت ہو رہا ہے
اس لئے عبداللہ بن عباس کی اس حدیث میں جمع صوری ہی مراد لینا مناسب ہے۔ دوسرے یہ کہ
سفر کا عذر تو بالمدینہ کے لفظ سے اور خوف ومطر کا عذر من غیر خوف ولا مطر سے ختم ہوجاتا ہے باقی
غیم کا عذر صرف ظہر اور عصر میں تو ممکن ہے مگر مغرب اور عشاء میں نہیں ہوسکتا۔ امام نووی نے شافعی
المذہب ہونے کے باوجود اپنے امام کے مذہب کے خلاف عذر مرض کو ترجیح دی ہے مگر یہ عذر صرف
امام کو ہوسکتا ہے لیکن جو مقتدی تندرست ہیں ان کے لئے یہ عذر نہیں ہوسکتا۔ دوسرے یہ کہ سوال
کرنے پر عبداللہ بن عباس کا عذر مرض کو بیان نہ کرنا اور ان لا یحرج امتہ فرمانا اس عذر کی نفی پر
دلالت کر رہا ہے۔ اب لامحالہ اس حدیث کو جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا ورنہ تو حدیث کو
متروک العمل ماننا پڑے گا جو خلاف اجماع ہے۔ البتہ شارب خمر کو چوتھی بار شراب پینے پر قتل
کردینے کی حدیث بوجہ منسوخ ہونے کے بالاجماع متروک العمل ہے۔ دوسری دلیل قائلین جمع کی
ابوداؤد ص۱۷۲ پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم کان فی غزوۃ تبوک اذا ارتحل قبل ان تزیغ الشمس اخر الظہر حتی یجمعہا الی
العصر فیصلیہما جمیعاً واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظہر والعصر جمیعاً ثم سار

وکان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتی یصلیها مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب
عجل العشاء فصلاها مع المغرب اس حدیث سے جمع بین الصلوٰتین کے ساتھ جمع تقدیم کا بھی ثبوت
ہو رہا ہے مگر یہ حدیث انتہائی کمزور درجہ کی ہے۔ خود ابوداؤد نے فرمایا ولم یرو هذا الحدیث الا
قتیبة وحده۔ امام ترمذی نے بھی ترمذی شریف ص۷۲ پر تفرد به قتیبة لا نعرف احدا رواہ
عن اللیث غیرہ کہہ کر حدیث کے ضعف کو بتلایا اس کے بعد فرمایا والمعروف عند اهل العلم
حدیث معاذ من حدیث ابی الزبیر عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
جمع فی غزوة تبوک بین الظهر والعصر وبین المغرب والعشاء یہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ
مسلم شریف ص۲۴۶ پر بھی ہے جس کے اندر جمع حقیقی یا جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں اس لئے اس کو بھی جمع
صوری پر آسانی محمول کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ان
مؤذن ابن عمر قال الصلوٰۃ قال سر سر حتی اذا کان قبل غیوب الشفق نزل فصلی
المغرب ثم انتظر حتی غاب الشفق فصلی العشاء اس حدیث میں ثم انتظر اور بخاری شریف
ص۱۴۹ میں ثم مکث پلٹ کے الفاظ جمع صوری کی صاف طور پر تصریح کر رہے ہیں اس لئے اس
حدیث کے جن طرق میں یہ الفاظ نہیں ہیں ان کو انہی الفاظ پر محمول کیا جائے گا۔ تیسری دلیل ان
حضرات کی حضرت انس کی روایت ہے جو مسلم شریف ص۲۴۵ پر ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظهر الی اول وقت العصر فیجمع بینهما ویؤخر المغرب حتی یجمع
بینها وبین العشاء حین یغیب الشفق مگر اس میں بھی جمع حقیقی کی کوئی تصریح نہیں بلکہ مسلم شریف
ص۲۴۵ اور ابوداؤد شریف ص۱۷۱ میں صاف ہے کہ کان اذا زاغت الشمس قبل ان یرتحل صلی
الظهر ثم رکب اس سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظہر کی نماز پڑھ کر سوار ہو جاتے
تھے عصر کو مقدم نہ فرماتے تھے۔ بہر حال جمع بین الصلوٰتین کی تمام روایات میں جمع صوری مراد لینے
کی گنجائش ہے ایسی صورت میں پابندی اوقات پر دلالت کرنے والی آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ
کے برخلاف ان محتمل الدلیل روایات سے جمع بین الصلوٰتین کے جواز کو ثابت کرنا کس طرح درست
ہو سکتا ہے۔ باب ما جاء فی بدء الاذان۔ اذان کے معنی لغۃ اعلام یعنی اطلاع دینا ہے اور

اصطلاحِ شریعت میں الاعلام بدخول وقت الصلوٰۃ بذکر مخصوص۔ اذان باجماع اُمّت صرف پنجوقتہ نمازوں کے لئے مشروع ہے۔ عیدین، کسوف، جنازہ، استسقاء وغیرہ نمازوں کےلئے جائز نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت سنہ ۱ھ میں ہوئی۔ مشرکینِ مکّہ کی رکاوٹوں کی وجہ سے قبل الہجرۃ مکّہ معظمہ میں جماعت کا کوئی نظم قائم نہ ہوسکا تھا بعد الہجرۃ مدینہ منوّرہ میں جب منظم طریقہ پر جماعت ہونے لگی تو ایک وقت پر سب کو مسجد میں حاضر کرنے کے لئے اذان کی ضرورت پیش آئی چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں صحابۂ کرام سے مشورہ کیا تو بعض نے بوق کا بعض نے ناقوس کا مشورہ دیا مگر آپ نے بوق کو ھو من امر الیھود اور ناقوس کو ھو من امر النصاریٰ کہہ کر رد فرمادیا۔ بالآخر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ کے تمام گلی کوچوں میں بھیج کر اعلان کرادیا جاتا تھا مگر اس میں بھی بہت دشواری پیش آئی اس لئے پھر دوبارہ مشورہ ہوا جس میں بادل ناخواستہ آپ کا رجحان ناقوس کی طرف ہوگیا مگر اسی روز رات کو حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ جو ایک انصاری صحابی تھے اور اذان کے سلسلہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پریشانی کو دیکھ کر وہ بھی پریشان تھے، انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص دو سبز چادروں کے لباس کو پہنے ہوئے ہے اور اس کے ہاتھ میں ایک ناقوس ہے، تو یہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس شخص سے کہا کہ اے اللہ کے بندے کیا تم یہ ناقوس ہمارے ہاتھ فروخت کردو گے اس نے کہا تم اس کا کیا کروگے تو میں نے کہا کہ ہم لوگ اس کو نماز کی طرف لوگوں کو بلانے کے لئے بجایا کریں گے، تو اس نے کہا کہ کیا میں تم کو اس سے اچھی چیز نہ بتلاؤں۔ میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتلایئے۔ اس نے پھر اذان کے تمام کلمات ذکر کئے اور اذان دی کچھ توقف کے بعد پھر اقامت کہی۔ اب جب صبح کو میں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس خواب کو ذکر کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے تم یہ کلمات حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سکھادو ان کی آواز چونکہ تم سے بلند ہے اس لئے وہ اذان دے دیا کریں گے۔ اس کے بعد فوراً ہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ایسا ہی خواب میں نے دیکھا ہے تو آپ نے فللّٰہ الحمد ارشاد فرمایا۔ یہاں ایک اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ کشف اور الہام یا خواب سوائے نبی کے اور کسی کا حجت شرعیہ نہیں ہے تو عبداللہ بن زید رضی اللہ

عنہ کے خواب سے اذان کا ثبوت کس طرح ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ اذان کا ثبوت انہا لرؤیا حق فرما کر
جب آپ نے تصدیق و تصویب فرما دی تو اس تصدیق سے اذان کا ثبوت ہوا نہ کہ صرف خواب سے
اب رہا یہ سوال کہ خواب کے حق ہونے کا علم کیسے ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے لیلۃ الاسراء میں
انہی الفاظ کے ساتھ اذان سنی مگر آپ نے اس کو فرشتوں کے لئے مخصوص سمجھا یا یہ کہ اس طرف آپ
کی توجہ مبذول نہ ہوئی یا یہ کہ اسی وقت وحی آگئی کہ اذان کا یہی طریقہ ہونا چاہئے۔ یا یہ کہ آنحضور
صلی اللہ علیہ وسلم کلمات اذان کے مضمون ہی سے سمجھ گئے کہ یہ طریقہ منجانب اللہ بتایا گیا ہے کیونکہ
کلمات اذان توحید رسالت قیامت جو اصول دین ہیں ان پر مشتمل ہیں۔ اب حضرت بلال کو اذان دینے
کا حکم یا تو اس لئے دیا گیا کہ ان کی آواز بلند تھی اور اذان میں بلند آوازی کی ضرورت ہے یا اس لئے کہ
الصلوٰۃ جامعۃ نماز کی پکار گلیوں میں حضرت بلال ہی دیتے تھے اس لئے اذان کو بھی انہی کے سپرد کیا گیا۔
تیسرے یہ کہ عبداللہ بن زید کاشتکاری کرتے تھے ان کے لئے اس ذمہ داری کو نبھانا دشوار ہوتا۔

(۱۵ ربیع الثانی ۱۳۹۲ھ)

الدرس الثالث والسبعون

باب ما جاء في الترجيع في الأذان۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اذان کے پندرہ کلمات ہیں۔
ائمہ ثلاثہ چونکہ شہادتین میں ترجیع کے قائل ہیں اس لئے ان کے نزدیک اذان کے انیس کلمات ہیں
ترجیع کا مطلب یہ ہے کہ شہادتین کو دو مرتبہ آہستہ کہہ کر پھر دو مرتبہ بلند آواز سے کہے۔ ائمہ ثلاثہ
ترجیع کے ثبوت میں حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کو پیش کرتے ہیں۔ ہم احناف
جواب دیتے فرماتے ہیں کہ نسائی شریف صفحہ ۱۰۳ اور ابن ماجہ صفحہ ۵۲ پر حضرت ابو محذورہ کا مفصل واقعہ
مذکور ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تلقین اذان کے وقت حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ
مسلمان نہ تھے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ اذان اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ ناپسند اور
مکروہ چیز مجھ کو کوئی نہ تھی۔ اب جب آپ نے اذان کی تلقین فرمائی تو تکبیر تو چونکہ ان کے عقیدہ
اور ضمیر کے خلاف نہ تھی کیونکہ اللہ رب العزت کی اکبریت کے مشرکین بھی قائل تھے اس لئے اس کو

بلند آواز سے بآسانی کہہ لیا مگر شہادتین چونکہ ان کے عقیدہ کے خلاف تھیں اس لئے ان کو زور سے کہنے میں تکلف ہوا اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو پھر دوبارہ زور سے کہو چونکہ ذکر جہری اوقع فی النفس اور انتہائی زود اثر، خطرات و وساوس کو دفع کرنے والا ہے اس لئے حضرت ابو محذورہ کی حالت میں یکایک انقلاب آگیا، شہادتین کا یقین ہوگیا اور آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی دشمنی محبت سے بدل گئی۔ خلاصہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترجیع بطور علاج کرائی تھی چونکہ یہ ترجیع حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کے وصول الی اللہ کا ذریعہ ثابت ہوئی تو ازراہِ محبت حضرت ابو محذورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ عمر بھر اس کو کرتے رہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ افعالِ محبت میں سے ہے ورنہ تو اگر عبداللہ بن زید کی اذان کا اس کو ناسخ مانا جائے تو پھر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ کا اس کے بعد بھی بلا ترجیع کے اذان دیتے رہنے کا جواب ناممکن ہو جائے گا۔ بہر حال ترجیع کی جتنی روایات ہیں ان کو فعلِ محبت[1] پر ہی محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ تکرار شہادتین اگر

---

[1] احقر کا ایک مرتبہ بمبئی جانا ہوا وہاں حضرت مولانا سید شوکت علی صاحب کوکنی مدظلہٗ جو بمبئی کی جامع مسجد کے خطیب اور شوافع کے قاضی اور مفتی ہیں، ۱۹۵۱ء میں مدرسہ جامعہ حسینیہ راندیر میں احقر سے کچھ کتابیں بھی موصوف نے پڑھی تھیں اگرچہ اس وقت حضرت مولانا اپنی علمی لیاقت اور عملی زندگی میں اُستاد نما شاگرد ہیں، ان کی مسجد میں جب احقر نے بلا ترجیع اذان سُنی تو مولانا سے احقر نے سوال کیا کہ بلا ترجیع اذان کیوں دی جارہی ہے شوافع کے یہاں تو ترجیع ہے اس پر موصوف نے جواباً ارشاد فرمایا کہ اس وقت ترجیع فی الاذان پورے عالم میں متروک ہے اس کو سُن کر احقر حیرت میں رہ گیا کیونکہ احناف کے یہاں تو اگر کسی مجبوری کے تحت کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنا پڑتا ہے تو باقاعدہ پہلے اس مسئلہ میں اس امام کا مفتیٰ بہ مذہب اُن کے معتبر علماء سے معلوم کیا جاتا ہے اس کے بعد اپنے علمائے احناف سے استصواب کر کے پھر متفقہ طور پر دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے جیسا کہ زوجہ مفقود کے بارے میں "الحیلۃ الناجزۃ" نامی کتاب میں طریقہ اختیار کیا گیا ہے ترجیع کا مسئلہ اگرچہ کوئی فرض یا واجب نہیں تاہم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سُنّت ضرور ہے اس کا متفقہ طور پر بغیر کسی فتویٰ کے ترک یقیناً باعث حیرت ہے کیونکہ یہ طریقہ دیدہ و دانستہ اپنی مستدل احادیث کے ترک کو مستلزم ہے برخلاف دوسرے امام کے مذہب پر فتویٰ دینے کی صورت میں دوسرے امام کی مستدل احادیث کو صرف راجح ماننا ہوگا، ترکِ حدیث لازم نہ آئے گا۔ بہر حال اس طرح متفقہ طور پر پورے عالم میں ترجیع کا متروک العمل ہو جانا اس بات کی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بغرض تعلیم ہوتا تو صرف چار مرتبہ کی تلقین کافی تھی لیکن یرفع بہا صوتہ ثلث آپ کا ارشاد فرمانا
اس بات کی دلیل ہے کہ تکرار بہ رفع الصوت شہادتین کو قلب میں جاگزیں کرنے کے لئے تھا،
کیونکہ ذکر جہری قلب پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ چار مرتبہ کہلوانا مقصود نہ تھا مگر حضرت ابو محذورہ
بربنائے محبت چار ہی مرتبہ کہتے رہے، جس طرح ناصیہ کے بالوں کو صرف اس وجہ سے کہ آنحضور
صلی اللہ علیہ وسلم کا دست شفقت ان بالوں پر پھرا ہے جس کی بدولت ایمان نصیب ہوا عمر بھر
نہیں کٹوایا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دعوت میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ
علیہ وسلم کدو کے قتلے بڑے شوق سے تناول فرما رہے ہیں تو اس کے بعد حضرت انس جب بھی
سالن پکواتے اور اس میں کدو ڈالنا مناسب ہوتا تو ضرور ڈلواتے تھے۔ دوسرے ایک صحابی
ہر نماز کی ہر رکعت میں سورۂ اخلاص پڑھتے تھے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اُن کی
شکایت آئی تو آپ نے فرمایا سلوہ لای شیء یصنع ذلک فسألوہ فقال لانها صفة
الرحمٰن وانا احب ان اقرأها فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبروہ ان اللہ
یحبہ۔ بہرحال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی نظر بہت اونچی اور ذکاوت و فراست بہت اعلیٰ درجہ
کی تھی، صحیح روایت میں ہے لو کان الدین عند الثریا لتناولہ رجل من ابناء فارس جس
کے مصداق امام ابو حنیفہ ہی ہیں، تو انھوں نے سمجھ لیا کہ یہ فعل محبت ہے۔ باب ما جاء فی
افراد الاقامۃ: امام مالک کے نزدیک اقامت کے دس کلمات ہیں، امام شافعی و احمد کے
نزدیک گیارہ کلمات ہیں، یہ حضرات کلمات اقامت میں بجز اول و آخر اللہ اکبر اور قد قامت
الصلوٰۃ کے باقی سب میں ایتار یعنی ایک ایک مرتبہ کے قائل ہیں، امام مالک قد قامت
الصلوٰۃ کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں اس لئے اُن کے نزدیک کلمات اقامت صرف دس ہونگے
یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث سے کہ امر بلال ان یشفع الاذان
ویوتر الاقامۃ سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال باب کی حدیث کہ علمہ الاذان

دلیل ہے کہ ترجیع صرف حضرت ابو محذورہ کے [illegible] سنت ہو تو کسی سنت کے [illegible]
[illegible]
علی الصلوٰۃ [illegible] (سید محمود حسن [illegible] غفرلہ)

تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ ہے جو ابوداؤد ص۷۳، ابن ماجہ ص۵۲ نسائی میں ہے۔ اس میں صاف طور پر سترہ کلمات مذکور ہیں۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ کی حدیث ابوداؤد ص۷۲ میں ہے فقال یا رسول اللہ انی لما رجعت لما رایت من اھتمامک رایت رجلا کان علیہ ثوبین اخضرین فقام علی المسجد فاذن ثم قعد قعدۃ ثم قام فقال مثلھا۔ تیسری دلیل باب ما جاء فی ان الاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ ترمذی میں عبداللہ بن زید کی حدیث ہے۔ اس پر دارقطنی ص۹۵ میں ایک اعتراض تو یہ کیا گیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ یہ قاضی محمد بن عبدالرحمٰن ہیں جو ضعیف الحدیث اور سیئ الحفظ ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا عبداللہ بن زید سے سماع ثابت نہیں اس لئے یہ حدیث مرسل ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں حدیث عبداللہ بن زید رواہ وکیع عن الاعمش عن عمرو بن مرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ اس کے بعد فرماتے ہیں وقال شعبۃ عن عمرو بن مرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال حدثنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے اعمش اور شعبہ کی متابعت کی وجہ سے محمد بن عبدالرحمٰن کے ضعیف ہونے کا جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ امام ترمذی کے پیش نظر چونکہ یہ متابعت تھی اس لئے انھوں نے کوئی اعتراض نہ کیا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کی ولادت ۱۷ھ میں اور عبداللہ بن زید کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی اس لئے عبداللہ بن زید کی وفات کے وقت ان کی عمر پندرہ سال کی ہوتی ہے جس میں روایت اور تحمل روایت دونوں جائز ہیں۔ بالغرض اگر ثبوت لقا نہیں تو امکان لقا تو یقینی ہے جو اتصال حدیث کے لئے کافی ہے۔ چوتھی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیحین کے رواۃ سے روایت ہے ان عبداللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ رایت فی المنام کان رجلا قام وعلیہ بردان اخضران فقام علی حائط فاذن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ نیز امام طحاوی اور ابن جوزی نے روایت کیا ہے ان بلالا کان یثنی الاقامۃ الیٰ ان مات علاوہ ازیں اور بہت سی روایات ہیں جن سے اقامت کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ ان تمام دلائل کے پیش نظر

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں لامحالہ تاویل کرنی پڑے گی اس لئے اس کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ ان میں ایک توجیہ یہ ہے کہ صبح کی اذان چونکہ دو مرتبہ ہوتی تھی ایک مرتبہ حضرت بلال دوسری مرتبہ حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہما دیتے تھے اس لئے تشفیع سے صبح کی اذان کا دو مرتبہ کہنا اور ایتار فی الاقامت سے اقامت کا ایک مرتبہ کہنا مراد لیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ تشفیع سے ترسل یعنی ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اور ایتار فی الاقامت سے حدر یعنی ایک سانس میں بہت سے کلمات کو کہنا مراد لیا جائے۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ آمر بلال کے اندر جب تک آمر کی تعیین نہ ہو استدلال تام نہ ہوگا۔ اب مذکورہ بالا روایات کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو آمر نہیں مانا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں تعارض بین الروایات لازم آئے گا۔

(۱۶ ربیع الثانی ۱۳۹۹ھ)

الدرس الرابع والسبعون

چونکہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد ملک شام تشریف لے گئے تھے تو لامحالہ آمر امیر شام ہی کو ماننا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ امیر کا حکم حدیث مرفوع کے مقابلہ میں یقیناً مرجوح ہوگا۔ بذل المجہود صفحہ میں ہے قال مولانا عبد الحی فی السعایۃ عن النخعی قال اول من نقص الاقامۃ معاویۃ بن سفیان وقال الزیلعی فی تبیین الحقائق قال ابو الفرج کانت الاقامۃ مثنی مثنی فلما قام بنو امیۃ افردوا الاقامۃ وعن ابراہیم کانت الاقامۃ مثل الاذان حتی کان ھؤلاء الملوک فجعلوھا واحدۃ للسرعۃ بذل کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ افراد فی الاقامت کا رواج بنو امیہ کے زمانہ میں ہوا ہے اس سے قبل اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہی کہی جاتی تھی۔ دار قطنی صفحہ ۹ میں بھی عن حماد عن ابراھیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامۃ مرسلاً روایت موجود ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال کی اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہوتی تھی۔ چوتھی توجیہ حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہٗ نے یہ ارشاد فرمائی تھی کہ ایتار فی الاقامۃ بغرض تعلیم تھا یہ مطلب نہ تھا کہ

قیام الی الصلوٰۃ کے وقت بھی ایتار کیا جائے۔ بہرحال حضرت ابو محذورہ کی مرفوع روایت حدِ شہرت کو اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا حدِ تواتر کو پہونچا ہوا ہے اس لئے لامحالہ ایتار کی تمام روایات کو مؤول ماننا ہوگا۔ یہ اختلاف صرف راجح اور مرجوح اولیٰ اور غیر اولیٰ میں ہے باقی جائز دونوں طرح پر ہے۔ باب ماجاء فی الترسل فی الاذان: ترسل رسل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ٹھہرنے کے ہیں اذان میں چونکہ دور والوں کو نماز کے لئے بلانا اور نماز کی اطّلاع دینا مقصود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد رفع صوت اور ترسل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اس لئے اذان میں ان دونوں کی تاکید کی گئی برخلاف اقامت کے کہ اس میں حاضرین کو متنبہ کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں حدر یعنی جلدی پڑھنے کے لئے ارشاد فرمایا۔ اس مسئلہ میں ترمذی، دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں جو روایات ہیں وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر کثرت طرق کی وجہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے بہرحال مسئلہ اپنی جگہ متفق علیہ ہے۔ معتصر سے مراد وہ شخص ہے جس کو بول و براز کا تقاضا ہو گویا وہ اپنے شکم اور مثانہ سے نجاست کو نچوڑ کر نکالتا ہے یا یہ مراد ہے کہ قصبۃ الذکر میں جو پیشاب لگ جاتا ہے اس کو مختلف قسم کی حرکتوں کے ذریعہ نچوڑ کر نکالا جاتا ہے تو اس میں بھی تقریباً اتنی ہی دیر لگتی ہے جتنی اکل و شرب میں لگتی ہے۔ یہ حکم شفقۃً ہے اور جماعت کا نظام اس سے درست رہتا ہے البتہ مغرب کی نماز میں تعجیل کا حکم ہے اس لئے بالاتفاق مغرب کی نماز اس سے مستثنیٰ ہے۔ باب ماجاء فی ادخال الاصبع فی الاذان: اگر مؤذن کسی گنبد یا مینارہ پر اذان دے رہا ہے اور اعلام کے لئے استدارہ اور تحوّل کی ضرورت ہو تو حَیَّعَلَتَین کے وقت دائیں بائیں چہرہ نکال سکتا ہے اور اگر اعلام بغیر اس کے ہو سکے تو ہرگز ایسا نہ کرے۔ دوسرا حکم اذان کے وقت کانوں میں انگلیاں داخل کرنے کا ہے یہ حکم بھی شفقۃً ہے کیونکہ زور سے اذان دینے میں آواز کی انتہائی باریک اور نازک رگوں میں ترقید گی اور دماغ پر نزلہ گرنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کانوں میں انگلیاں داخل کرنے سے یہ اندیشہ نہیں رہتا۔ علیہ حلۃ حمراء مردوں کے لئے معصفر اور مزعفر کپڑوں کا پہننا ممنوع ہے مگر سرخ رنگ میں احناف کے متعدد قول ہیں ۱ مُباح ۲ مستحب ۳ مکروہ

تحریمی ابن حزم نے مکروہ تحریمی اور سنت صاحب نور الایضاح نے اس کی بابت میں
ایک رسالہ لکھا ہے جو مصر میں چھپ چکا ہے تاہم حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے یا یہ
کا تھا جو منقطع تھیں۔ سفیان ثوری علیہ رحمہ کے قرن ثلاثہ محمودہ کا یہی مطلب ہے۔
باب فی التثویب فی الفجر: تثویب کے معنی ہیں اعلام بعد الاعلام اس کی چند صورتیں
ہیں اول یہ کہ فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ کر دیا جیسا کہ ابن مبارک اور امام
احمد فرماتے ہیں یہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحب ہے اور حضرت بلال کی اس حدیث میں لا تثوبن
فی شیء من الصلوات الا فی صلوٰۃ الفجر سے یہی مراد ہے۔ دوسری صورت تثویب کی یہ
ہے کہ اذان کے بعد اقامت کہنا بھی تثویب ہے تو یہ تثویب یا سنت مؤکدہ ہے یا واجب۔
تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کی سستی یا کاہلی کے پیش نظر اذان و اقامت کے درمیان مؤذن
الصلوٰۃ جامعۃ یا حی علی الصلوٰۃ وغیرہ الفاظ زور سے کہہ کر لوگوں کو بلائے چونکہ باوجود ضرورت
کے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے اس کو اختیار نہ فرمایا اس لئے یہ بدعت اور امر
محدث ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اسی تثویب پر نکیر فرمائی تھی۔ چوتھی صورت
یہ ہے کہ انفرادی طور پر کسی خاص شخص کو جو دینی امور میں مشغول ہو مثلاً قاضی ہے یا مفتی، مدرس
وغیرہ خاص کر دوبارہ یاد دہانی کرانا یہ بھی تثویب ہے اس کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں حضرت
بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لئے بلانے کے واسطے حاضر ہونا اسی
تثویب کے جواز کی دلیل ہے۔ باب ما جاء ان من اذن فھو یقیم: امام شافعی صاحب فرماتے
ہیں کہ جس نے اذان دی ہے اسی کا حق اقامت کہنا ہے اس کے خلاف مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہ
رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اذان و اقامت دونوں فعل الگ الگ ہیں بسا اوقات ان میں کافی فصل ہوتا
ہے اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم کر دینا درست نہیں البتہ اگر مؤذن کی دل شکنی نہ ہو تو
دوسرا شخص بھی اقامت کہہ سکتا ہے۔ حدیث کے اندر خلاف حکم بیان کیا گیا ہے کیونکہ بسا اوقات
ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اور حضرت بلال اقامت کہتے تھے۔ باب ما جاء فی کراھیۃ الاذان
بغیر وضوء: بغیر وضو کے اذان دینا امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

باقی ائمہ کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں مگر چونکہ زہری کو حضرت ابوہریرہ سے سماع حاصل نہیں اس لئے دونوں حدیثیں منقطع ہیں۔ علاوہ ازیں پہلی حدیث میں تو معاویہ بن یحییٰ راوی کمزور ہیں۔ دوسری روایت اگرچہ اس سے صحیح ہے مگر وہ غیر مرفوع ہے۔ اس لئے ان روایات سے حرمت یا کراہت تحریمی کا ثابت کرنا مشکل ہے لامحالہ کراہت تنزیہی مراد لی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرات شوافع کی یہ ہے کہ بے وضو اذان دینے والا دوسروں کو نماز کی طرف بلا رہا ہے مگر اس کے لئے خود کوئی تیاری نہیں کی اس لئے أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ کا مصداق بن جائے گا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اذان کے بعد نماز تک وقت میں کافی گنجائش ہوتی ہے جس میں آسانی تیاری کر سکتا ہے برخلاف اقامت کے کہ اس کو بغیر وضو کہنے کی صورت میں کراہت کی دو علتیں جمع ہو جائیں گی ایک تو یہی أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ الآیہ کا مصداق بن جانا دوسرے اقامت اور نماز کے درمیان فصل کا لازم آنا اس لئے بلا وضو اقامت کہنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ باب ما جاء ان الامام احق بالاقامۃ: اذان تو مؤذن اپنی صوابدید سے دے سکتا ہے مگر اقامت بغیر امام کی اجازت کے نہیں کہہ سکتا کیونکہ اس میں امام کو مجبور کرنا لازم آتا ہے جو قلب موضوع کو مستلزم ہے یعنی امام مؤذن کا مقتدی ہو جائے گا اس صورت میں امام کی اہانت ہوگی۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نماز کے لئے آتے ہوئے دیکھتا تو اس وقت مؤذن اقامت کہتا تھا۔ اس لئے اقامت اسی وقت کہنی چاہیے جب امام نماز پڑھانے کے ارادے سے مصلیٰ کی طرف آنے لگے۔ [۱۰ ربیع الثانی ۱۳۹۰ھ]

الدرس الخامس والسبعون

باب ما جاء فی الاذان باللیل۔ اذان کی اصل وضع اور اس کی غرض و غایت نماز کی طرف لوگوں کو بلانا ہے۔ سحری اور افطار کے وقت پر لوگوں کو متنبہ کرنا ہے اس لئے قبل الوقت اذان دینا قانون شریعت کے خلاف دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہوگا چنانچہ حدیث میں آتا ہے الامام ضامن والمؤذن مؤتمن مؤذن کو اسی وجہ سے مؤتمن کہا گیا ہے کہ لوگوں کے نماز روزہ کی ذمہ داری اس

کی گردن پر ہے اس لئے اگر قبل الوقت اذان دے گا تو اس کو کالعدم شمار کیا جائے گا اور وقت آنے پر بالاتفاق اس اذان کا اعادہ ضروری ہوگا، مگر فجر کی اذان قبل الوقت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ امام ابویوسف، عبداللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ یہ سب حضرات قبل الوقت فجر کی اذان کو جائز کہتے ہیں ان میں سے بعض حضرات تو عشار کی نماز کے بعد بعض ثلث لیل بعض نصف لیل بعض رات کے سدس آخر کی اذان کو فجر کی اذان شمار کرتے ہیں مگر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ آخری حد تک قوانین شرعیہ کا احترام اور تحفظ کرتے ہیں اس لئے وہ اذان کی اصل وضع کو مدنظر رکھتے ہوئے فجر کی اذان کو بھی قبل الوقت ناجائز کہتے ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے باب کی پہلی حدیث جو عبداللہ بن عمر سے مروی ہے ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تأذین ابن ام مکتوم یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت بلال چونکہ رات میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا بند مت کرو مگر جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو ان کی اذان چونکہ فجر صادق کے بعد ہوتی ہے اس لئے اس کو سن کر کھانا پینا ترک کر دیا کرو۔ اس حدیث سے حضرت بلال کے رات میں اذان دینے سے اذان باللیل کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کہ اگر فجر کی اذان قبل الوقت جائز نہ ہوتی تو حضرت بلال ہرگز رات کو اذان نہ دیتے خصوصاً جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت اور تائید بھی روایت میں مذکور ہو ۔ چونکہ حماد بن سلمہ کی روایت احناف کا مستدل ہے اس لئے امام ترمذی اس کو ضعیف اور مجروح کرنے کی فکر میں پڑ گئے چنانچہ حماد بن سلمہ کی روایت پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور علی بن مدینی کے قول کو بھی تائید میں پیش کر رہے ہیں مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے کہ ثقہ راوی من ھو اوثق منہ کے خلاف روایت کرے۔ امام ترمذی نے دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھ کر غیر محفوظ کہہ دیا پھر اس کی توجیہ بھی شروع کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اصل میں حضرت عمر کا اثر (ان مؤذناً لعمر یقال لہ مسروح اور بعض روایات میں مسعود ہے) جو عبدالعزیز نے روایت کیا ہے اسی کو بیان کرنا چاہتے تھے مگر بوقت روایت وہم کا شکار ہو گئے کہ عمر کے بجائے ابن عمر کہہ دیا اور مسروح کی جگہ بلال کہہ دیا اور فامرہ عمر کی جگہ فامرہ (الذی)

صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا۔ اور مستقبل کے صیغہ یؤذن کے بجائے اذن کہہ کر اعادہ اذان کے حکم کو بیان کر دیا حالانکہ یؤذن صیغہ استقبال کے بعد امر بالاعادہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی اس لئے اس ترکیب روای کے نتیجہ میں یہ ایک مستقل روایت بن گئی۔ ورنہ تو فی الحقیقت یہ وہی حضرت عمر کا اثر ہے جو منقطع ہونے کی وجہ سے بے اثر ہے۔ ایسی صورت میں احناف کا اس مرکب روایت کو معرض استدلال میں لانا عبث اور بے فائدہ ہوگا۔ جواباً عرض ہے کہ امام ترمذی کی بنیادی غلطی تو یہ ہے کہ انھوں نے حماد بن سلمہ اور ابن عمر کی دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھا جس کی بنا پر ان کو اس طول طویل توجیہ کی ضرورت پیش آئی حالانکہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کردہ حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا تاذین ابن ام مکتوم میں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان نماز کے لئے ہوتی ہی نہ تھی بلکہ یہ صرف رمضان کے مہینہ میں اس غرض سے ہوا کرتی تھی کہ اس کو سن کر حضرات تہجد نماز کو ختم کر کے سحری کھا کر تھوڑے آرام کر لیں اور سوئے ہوئے لوگ بیدار ہو کر سحری کھالیں جیسا کہ بخاری شریف صفحہ ۸۷ میں ہے عن عبد اللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنعن احدکم او احدا منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم پہلی روایت میں فکلوا واشربوا اور اس روایت میں من سحورہ واضح قرینہ ہے کہ یہ رمضان کی اذان تھی۔ اس لئے ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو لامحالہ نماز فجر کی اذان ماننا پڑے گا۔ جو صبح صادق کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اس تحقیق کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان سے قبل الوقت اذان کے جواز پر استدلال کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس کے بعد پھر امام ترمذی ایسی کوئی حدیث پیش نہیں کر سکے جس کے اندر صرف ایک اذان باللیل ہی پر اکتفا کیا گیا ہو۔ اس لئے ان حضرات کے استدلال کا دروازہ اب بالکل مسدود ہو گیا۔ برخلاف احناف کے کہ الحمد للہ ان کے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل ہیں۔ اولاً تو وہی اذان کی وضع اور اس کی غرض و غایت کہ اس سے لوگوں کی نماز اور روزہ متعلق ہیں اس لئے اس کا وقت پر

دیناضروری ہے خلاف وقت دینا دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہے۔ یہ شریعت کا قانون کلی ہے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ شریعت کے قوانین کلیہ کی بہت زیادہ نگہداشت رکھتے ہیں کسی جزئیہ کی وجہ سے قوانین کلیہ کی خلاف ورزی ہرگز نہیں کرتے بلکہ جزئیہ ہی کا کوئی دوسرا محل تلاش کر لیتے ہیں مگر یہ حضرات جزئیات کی وجہ سے کلیات کی خلاف ورزی کر جاتے ہیں۔ اس لئے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے اذان کے اس کلیہ کے تحفظ کی خاطر حضرت بلال کی اذان کو سحری کی اذان پر محمول کر لیا جو فی الواقع حقیقت کے عین مطابق بھی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ مگر ان حضرات نے صرف ایک حدیث کی وجہ سے قانون کلی کی خلاف ورزی کی مگر پھر بھی تقریب تام نہ ہو سکی۔ ہماری دوسری دلیل حماد بن سلمہ والی روایت ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد نام یعنی حضرت بلال نے ایک مرتبہ جب رات میں اذان دے دی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعلان کر دو کہ بندہ نے نیند کی حالت میں وقت کا امتیاز نہ ہو سکنے کی وجہ سے قبل الوقت اذان دے دی۔ اس حدیث میں اعادۂ اذان کا حکم اس بات کی بیّن دلیل ہے کہ قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں اگر دے دی گئی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ امام ترمذی نے اس روایت پر یہ اعتراض کیا کہ یہ غیر محفوظ ہے مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ وہ روایت ہوتی ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر من ھواوثق منہ کی روایت کے خلاف روایت کرتا ہو۔ لیکن یہاں دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ حضرت بلال کی اذان باللیل سحری کے لئے ہوتی تھی اور صبح صادق کے بعد ابن ام مکتوم صلوٰۃ فجر کے لئے دوبارہ اذان دیتے تھے۔ اس صورت میں عبداللہ بن عمر کی حدیث میں دونوں اذانیں آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے مانی جائے گی، اور حماد بن سلمہ کی روایت میں حضرت بلال کی اذان باللیل چونکہ غیر رمضان میں ہوئی تھی اس لئے آپ نے اظہار ناراضگی فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ بالفاظ دیگر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اذان باللیل برمحل تھی اس لئے آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی برخلاف حماد بن سلمہ کی روایت کے کہ اس میں اذان باللیل غیر رمضان میں ہونے کی وجہ سے بے محل تھی اس لئے آپ نے نکیر فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ اب

جب کہ دونوں حدیثوں میں بآسانی تطبیق ہو رہی ہے تو خواہ مخواہ حماد بن سلمہ جو ثقہ راوی ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال کی اذان عین طلوع فجر کے وقت قبل التبین ہوتی تھی اس کے بعد کچھ دیر تک دعا کرنے کے بعد جب نیچے اترتے تھے تو تبین ہو جاتا تھا اور ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اس صورت میں گویا دونوں کی اذانیں صبح صادق کے بعد ہی ہوتی تھیں صرف تبین اور عدم تبین کا فرق ہوتا تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتّٰی ینادی ابن ام مکتوم قالت ولم یکن بینہما الامقدار مایصعد ھٰذا وینزل ھٰذا (طحاوی صـ۸۳ـ) سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے البتہ اس صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ تبین فجر سے پہلے کا جتنا وقت ہے صوم کے معاملہ میں وہ سب رات کے حکم میں ہے اسی وجہ سے ینادی بلیل فرمایا گیا نیز یہ بھی ماننا ہو گا کہ حضرت بلال کی اذان تذکیر کے لئے ہوتی تھی نہ کہ نماز کے لئے ورنہ تو ابن ام مکتوم کی اذان سے تکرار اذان لازم آئے گا جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ضعف بصر کی وجہ سے فجر کاذب کے وقت اذان دے دیا کرتے تھے اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو تو تنبیہ فرمائی اور عام لوگوں سے یہ فرمایا کہ ان کی قبل الوقت اذان کی وجہ سے کھانا پینا ترک مت کرو۔ اس صورت میں ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو محض اتفاقی غلطی پر اور حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو اس کے اعادہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس توجیہ کی تائید حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لبلال انک تؤذن اذا کان الفجر ساطعاً ولیس ذٰلک الصبح انما کان الصبح ھٰکذا معترضاً (طحاوی صـ۸۴ـ) احناف کی تیسری دلیل ہے عن نافع عن ابن عمر عن حفصۃ بنت عمران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلّٰی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لایؤذن حتّٰی یصبح (شرح معانی الآثار صـ۸۳ـ) اس روایت میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ

عنہا آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی عام عادت بیان فرمارہی ہیں کہ آپ فجر کی اذان کے بعد فجر کی دو رکعت سُنّتیں پڑھتے تھے اور اذان اسی وقت ہوتی تھی جب کہ صبح ہوجاتی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اذانِ فجر ہمیشہ صبح صادق کے بعد ہوا کرتی تھی۔ اس کے راوی بھی عبداللہ بن عمر ہیں اس لئے ان بلالاً یؤذن بلیل الخ کو یا تو سحری کی اذان پر محمول کیا جائے گا یا پھر ضعفِ بصر کی وجہ سے رات کی اذان کا بطور شکایت آپ نے ذکر فرمایا یعنی آپ کا مقصد یہ تھا کہ حضرت بلال تو رات ہی میں اذان دے دیا کرتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا ترک مت کیا کرو ہاں جب ابنِ ام مکتوم اذان دیں تو اس وقت چونکہ تبین فجر ہوجاتا ہے اس لئے ان کی اذان پر کھانا پینا بند کردیا کرو۔ چوتھی دلیل احناف کی ابو داؤد شریف ص۹۰ پر عن شداد مولیٰ عیاض بن عامر عن بلال ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال لہ لا تؤذن حتّٰی یستبین لک الفجر یہ روایت اگرچہ مرسل ہے مگر شداد چونکہ ثقہ ہیں ثقہ کا مرسل حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مقبول ہے۔ پانچویں دلیل مُصَنَّف ابنِ ابی شیبہ ص۲۱۴ میں عن الاسود عن عائشۃ قالت ماکانوا یؤذنون حتّٰی ینفجر الفجر ہے اس روایت کی سند تو بالکل صحیح ہے۔ نیز امام طحاوی نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے قال شَیَّعْنَا علقمۃ الی مکۃ فخرج بلیل فسمع مؤذنا یؤذن بلیل فقال اما ھٰذا فقد خالف سنۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوکان نائمًا کان خیرًا لہٗ فاذا طلع الفجر اذن (شرح معانی الآثار ص۸۳) دوسری جرح امام ترمذی نے عبدالعزیز کی روایت پر یہ کی تھی کہ یہ روایت منقطع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے اس کو ص۷۹ پر درج ذیل تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے (۱) شعیب بن حرب عن عبد العزیز بن ابی رواد انا نافع عن مؤذن لعمر یقال لہٗ مسروح (۲) حماد بن زید عن عبید اللہ بن عمر عن نافع او غیرہ ان مؤذنًا لعمر یقال لہٗ مسروح (۳) رواہ الدراوردی عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر قال کان لعمر مؤذن یقال لہٗ مسعود وذکر نحوہٗ وھٰذا اصح من ذالک۔ ابو داؤد نے ان تینوں روایتوں میں ایک تو مؤذن کا نام ذکر کردیا دوسرے یہ کہ آخری روایت میں عبداللہ ابن عمر کا ذکر کرکے حدیث کو متصلاً ذکر کردیا پھر اسی کو انھوں نے اصح کہا ہے۔ دارقطنی نے اگرچہ

شعیب بن حرب کی منقطع روایت کو اصح کہا ہے مگر امام ابوداؤد دارقطنی سے بہرحال اقدم اور افضل ہیں اس لئے ابوداؤد ہی کی رائے کو ترجیح دی جائے گی۔ اب اس کے بعد اس روایت کو منقطع کہنے کا اعتراض بھی منقطع ہوگیا۔ تیسری جرح جو امام ترمذی نے حماد بن سلمہ کے متفرد ہونے کی بیان فرمائی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ ہیں ثقہ کا تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں دارقطنی ص۹۰ پر حماد کی روایت کو ذکر کرکے اس کی متابعت بھی ذکر کرتے ہیں کہ تابعہ سعید بن زربی وکان ضعیفاً عن ایوب۔ سعید بن زربی گو کہ ضعیف ہیں مگر ثقہ راوی کی متابعت میں ان کی روایت یقیناً مقبول اور باعث تقویت[1] ہوگی۔ بہرحال اس مسئلہ میں احناف کے پاس کافی دلائل ہیں۔ برخلاف ائمۂ ثلاثہ کے کہ ان کے پاس صرف عبداللہ بن عمر کی روایت اور وہ بھی ابن ام مکتوم کے اعادۂ اذان پر مشتمل تھی جس کی وجہ سے ان کا استدلال ہی ختم ہوجاتا ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ نسائی شریف ص۷۵ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں اذا اذن بلال فکلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم اور اسی حدیث کے متصل حضرت انیسہ کی روایت ہے جس میں اس کے برعکس اذا اذن ابن ام مکتوم فکلوا واشربوا واذا اذن بلال فلا تأکلوا ولا تشربوا ذکر کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن یہ دونوں ہی حضرات تھے ان کی

---

[1] دارقطنی ص۹۰ میں حماد بن سلمہ کی اسی روایت کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے (۱) عن حمید بن هلال ان بلالاً اذن لیلة بسواد فامره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع الی مقامه فینادی ان العبد نام فرجع وهو یقول لیت بلالاً لم تلده امه وبل من نضح دم جبینه (۲) ابو یوسف القاضی عن سعید بن ابی عروبة عن قتادة عن انس ان بلالاً اذن قبل الفجر فامره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یصعد فینادی ان العبد نام ففعل وقال لیت بلالاً لم تلده امه وابتل من نضح دم جبینه تفرد به ابو یوسف عن سعید وغیره یرسله عن سعید عن قتادة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب بے شک پہلی روایت مرسل ہے دوسری روایت میں رفع کے اندر ابو یوسف متفرد ہیں مگر ثقہ کا ارسال اور تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ جب اس روایت کے طرق بھی متعدد ہیں تو اس کا کس طرح انکار کیا جا سکتا ہے۔ (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)

اذانوں کے درمیان پہلے وہی ترتیب تھی جو حضرت انیسہ کی روایت میں ہے مگر بعد میں جب ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے غلطی ہوئی تو صبح کی اذان پر ابن ام مکتوم کو مقرر کر دیا گیا یہ چونکہ نابینا تھے اس لئے یہ اسی وقت اذان دیتے تھے جب لوگ ان سے کہتے کہ اصبحت اصبحت۔ اس صورت میں یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۹ ربیع الثانی ۱۳۹۶ھ)

اَلدَّرْسُ السَّادِسُ وَالسَّبْعُوْن

باب فی کراھیة الخروج من المسجد بعد الاذان: اذان کے بعد مسجد سے نکلنا مکروہ و ممنوع ہے اس کی ممانعت پر درج ذیل حدیثیں دلالت کرتی ہیں (۱) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرک الاذان فی المسجد ثم خرج لم یخرج لحاجة وھو لا یرید الرجعة فھو منافق (ابن ماجہ ص۵۳) (۲) عن سعید بن المسیب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجته حاجة وھو یرید الرجوع (مراسیل ابو داؤد ص۶) (۳) ترمذی میں حدیث باب عن ابی الشعثاء قال خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فیہ بالعصر فقال ابو ھریرة اما ھذا فقد عصی ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم یہ تمام حدیثیں بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں مگر چونکہ ابن ماجہ اور مراسیل کی حدیث میں حاجت کی قید لگی ہوئی ہے اس لئے کسی عذر کی وجہ سے نکلنا بالاتفاق جائز ہے نیز بخاری شریف ص۹۰ پر امام بخاری نے ھل یخرج من المسجد لعلة کے ترجمہ کے ذیل میں حاجت غسل کے لئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج من المسجد کی حدیث کو ذکر کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اب عذر کی تفصیل یہ ہے کہ وضو یا غسل کی ضرورت پیش آجائے یا کوئی شخص کسی دوسری مسجد میں امام یا اس کا متولی ہو کہ نماز کے انتظام کے لئے اس کو جانا ہو یا یہ شخص پہلی نماز پڑھ چکا ہو تو ظہر عصر مغرب میں مطلقاً اور ظہر وعشا میں اقامت شروع ہونے سے پہلے نکل جائز ہے اور اگر اوقات مکروہہ نہ ہوں تو پھر نیت نفل

شریک ہوجائے۔ ان کے علاوہ اور بھی ضرورتیں پیش آئیں تو بھی نکل سکتا ہے۔ بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت کی علت اتقوا مواضع التہم کے مطابق ترکِ صلوٰۃ کی تہمت سے بچانا ہے۔ بوقتِ عذر یہ علت زائل ہوجائے گی اس حدیث میں ایک بحث یہ ہے کہ اگر صحابی صیغۂ محتملہ کا استعمال کرے مثلاً ان من السنۃ کذا یا فقد عصیٰ ابا القاسم یا انہٗ طاعۃ للہ ورسولہ تو اس قسم کے صیغوں میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ ان الفاظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ ممکن ہے صحابی نے اپنی فہم کے مطابق کسی حدیث سے بطور اجتہاد واستنباط یہ حکم لگایا ہو اس لئے اس کو موقوف ہی کے درجہ میں رکھا جائے گا مگر ابن عبد البر وغیرہ اکثر محدثین اس کو حدیث مرفوع کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لیکن اگر صحابی پورے تیقن اور وثوق کے ساتھ اس قسم کے الفاظ کہے تو پھر بالاتفاق اس کو حدیث مرفوع کا حکم دیا جائے گا۔ جیساکہ بخاری شریف ص۷۸۵ج۲ میں ہے خالد عن ابی قلابۃ عن انس ولو شئت ان اقول قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولکن قال السنۃ اذا تزوج البکر اقام عندھا سبعًا واذا تزوج الثیب اقام عندھا ثلٰثا۔ یہاں خط کشیدہ جملہ جو خالد بن مہران کا قول ہے وہ صریح تیقن پر دلالت کر رہا ہے اسی وجہ سے اگلے باب میں امام بخاری نے اس حدیث کو بغیر اس جملہ کے عن ابی قلابۃ عن انس قال من السنۃ کے ساتھ روایت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے ورنہ تو وہ اس کو ہرگز روایت نہ کرتے کیونکہ انھوں نے اپنی جامع صحیح میں صرف احادیث مرفوعہ کے ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔ اس بنا پر ان کا اس کو روایت کردینا اس کے مرفوع ہونے کی صریح دلیل ہے۔ باب ماجاء فی الاذان فی السفر: سفر کے اندر نماز کے لئے اذان واقامت دونوں کہنا اکثر ائمہ کے نزدیک مستحب ہے بعض حضرات صرف اقامت کے قائل ہیں اس لئے کہ اذان غائبین کے اعلام اور ان کی تداعی کے لئے ہوتی ہے اور سفر کے اندر جب کہ دُور دُور تک آبادی کا نام ونشان نہیں تو غائبین کے لئے اعلام کا سوال ہی ختم ہوجاتا ہے مگر یہ دلیل اس لئے درست نہیں کہ حدیثِ باب میں فاذنا واقیما دونوں کا حکم ہے اس لئے صریح حدیث کی موجودگی میں یہ

دلیل نہیں چل سکتی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اذان واقامت تو ایک ہی شخص کہتا ہے تو پھر فاذنا واقیما تثنیہ کا صیغہ کیوں لایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاذنا معنی میں فلیؤذن احدکما کے ہے جیسا کہ بخاری شریف ص۸۸ اور نسائی شریف ص۱۰۴ پر ہے فلیؤذن لکم احدکم تاہم تثنیہ لانے میں ایک نکتہ یہ ہے کہ اذان واقامت کے اندر دونوں مساوی درجے میں ہیں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں دونوں میں سے جو چاہے کہہ سکتا ہے البتہ امامت کے۔ تو اکبرکما سناً یعنی بڑی عمر والے کو فوقیت حاصل ہے۔ بظاہر دیگر اوصاف میں سب کے سب مساوی تھے اس لئے بڑی عمر والے کو ترجیح دی گئی۔ تیسری بحث یہ ہے کہ سفر کے اندر اذان دینے کے لئے کتنے شخص کی موجودگی ہونی چاہئے تو اس کے متعلق امام بخاری نے بخاری شریف ص۸۸ پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ والاقامۃ اس کے بعد مالک بن حویرث کی حدیث مفصل طور پر ذکر کی ہے جو درج ذیل ہے عن مالک بن الحویرث قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی نفر من قومی فاقمنا عندہ عشرین لیلۃ وکان رحیما رفیقا فلما رأی شوقنا الی اھلینا قال ارجعوا فکونوا فیھم وعلموھم وصلوا فاذا حضرت الصلوۃ فلیؤذن لکم احدکم ولیؤمکم اکبرکم تو امام بخاری کے ترجمہ اور حدیث دونوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم تین یا تین سے زیادہ افراد ہونے چاہئیں مگر ترمذی کی روایت کے اندر صرف مالک بن حویرث اور ان کے چچازاد بھائی کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دو فرد بھی ہوں تو جب بھی اذان و اقامت کہی جائے لیکن ابوداؤد شریف ص۱۷۰ پر حدیث ہے عن عقبۃ بن عامر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یعجب ربک عزوجل من راعی غنم فی راس شظیۃ بجبل یؤذن للصلوۃ ویصلی فیقول اللہ عزوجل انظروا الی عبدی ھذا یؤذن ویقیم الصلوۃ یخاف منی قد غفرت لعبدی وادخلتہ الجنۃ۔ اس حدیث سے تو تنہا ایک شخص کے لئے بھی اذان واقامت دونوں کا ثبوت ہوتا ہے۔ احناف کا مذہب بھی یہی ہے کہ منفرد بھی اذان

۱؎ حاشیہ بخاری فالکبر ص۸۸ میں ہے [illegible]

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اقامت دونوں کہہ کر نماز ادا کرے گا۔ باب ماجاء فی فضل الاذان: سبع سنین یہ تکثیر و تحدید دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ محتسباً ای طالباً لحصول الثواب لا لحصول الاجرۃ۔ کتبت لہٗ براءۃ من النار۔ براءۃ من النار دو قسم پر ہے ایک یہ کہ ایمان کے ساتھ اوامر و نواہی کی پابندی کبھی کی ہو تو ایسے شخص کو جہنّم کے عذاب سے بالکل بری کر کے جنّت میں داخل کر دیا جائے گا، اس کو

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) ادّاہ منفرداً او بجماعۃ الا الظہر یوم الجمعۃ فی المصر فان اداہ باذان واقامۃ مکروہ کذا فی التبیین۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ شریعت نے نماز باجماعت جس کو اہل اصول اداء کامل سے تعبیر کرتے ہیں اس کے لئے غائبین کے اعلام کی غرض سے اذان کو اور حاضرین کے اعلام کی غرض سے اقامت کو وضع کیا ہے۔ یہ تو ایک کلّیہ ہے اب اداء قاصر کے جتنے بھی جزئیات ہیں ان کو اس کلّیہ کے تابع کر دیا جائے گا اس بناء پر جب اداء قاصر کے لئے تبعاً للاداء الکامل اذان واقامت کہی جائے گی تو اس میں اگرچہ اداء کامل کی فضیلت تو حاصل نہ ہوگی تاہم تشبہ بالاداء الکامل کی فضیلت یقیناً حاصل ہو جائے گی بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہیئت جماعت کے بقدر الامکان تحفّظ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ بہرحال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کلّیاتِ شرعیہ کی انتہائی درجہ نگہداشت رکھتے ہیں۔ جزئیات کی وجہ سے نقض کلیات سے بہت گریز کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے فقہ کی یہ بہت اہم خصوصیت ہے جس کی طرف فی زماننا لوگوں کی بہت کم توجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ فقہ حنفی کے دقائق سے بے خبر ہیں اور حنفی ہونے کے باوجود فقہ حنفی کے خلاف ریشہ دوانیاں کرتے ہیں۔ برخلاف دیگر حضرات کے کہ جب وہ میدان عمل میں آتے ہیں تو جزئیات کی وجہ سے نقض کلیات کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ علاوہ ازیں منفرد کی اذان واقامت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اذان دینے سے کم از کم اذان کی فضیلت اور اعلاء کلمۃ اللہ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ چنانچہ نسائی ص۱۰۷ج۱ میں اذان کی فضیلت میں حدیث ہے ان اباسعید الخدری قال لہٗ (لابی صعصعۃ) انی اراك تحب الغنم والبادیۃ فاذا کنت فی غنمك او بادیتك فاذّنت بالصلوٰۃ فارفع صوتك فانہٗ لایسمع مدیٰ صوت المؤذن جن ولا انس ولا شئ الا شہد لہٗ یوم القیامۃ قال ابوسعید سمعتہٗ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس حدیث کی رو سے صالح جنات یا اصحاب خدمت حضرات بھی اذان کو سن کر ممکن ہے کہ شریک جماعت ہو جائیں تو اعلام کا ثواب بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ فقط (سید مشہود حسن حسنی غفرلہٗ)

دخول اوّل کہا جاتا ہے اس حدیث میں یہی بہت مراد ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ
اس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب بھی کیا اور بغیر توبہ کے مر گیا ہے تو معتزلہ و خوارج اس کو مثل کفار کے
مخلد فی النار کہتے ہیں اور چونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت پر اعتدال واجب ہے
اس لئے ایسے شخص کی مغفرت کو خلاف عدل سمجھ کر ناقابل عفو قرار دیتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ بالکل
باطل ہے برخلاف اہل سنت کے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو اس کے گناہوں کی سزا
کے بقدر جہنم میں رکھ کر پھر اس کو جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خداوند تعالیٰ
ایسے شخص کو اپنی رحمت سے معاف فرمائے اور جہنم میں داخل نہ کرے لقولہ تعالیٰ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ
ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ۔ بہرحال اس حدیث میں پہلی قسم کی بات یعنی دخول اوّل مراد ہے۔ باقی صفت
احتساب یعنی خلوص نیت اور ابتغاء مرضات اللہ تو ہر عمل کی مقبولیت کے لئے شرط ہے۔
کیونکہ ضابطہ یہی ہے کہ جو عمل جس کے لئے کیا جاتا ہے وہی اس کی جزا کا مستحق ہوتا ہے جیسا کہ
شہید اور عالم اور سخی کے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ ان کو خداوند قدوس بلا کر سوال کرے گا
کہ تم نے دنیا کی زندگی میں میرے لئے کیا کیا۔ شہید کہے گا کہ میں نے آپ کے لئے اپنی جان
قربان کر دی۔ عالم کہے گا کہ میں نے علم کے ذریعہ آپ کے دین کی خدمت کی۔ سخی کہے گا کہ میں
نے آپ کی راہ میں اپنا مال قربان کیا۔ تو اللہ رب العزت فرمائے گا کہ تم نے میرے لئے کچھ
نہیں کیا بلکہ اپنی شجاعت، اپنی علمیت، اپنی سخاوت کی شہرت کی غرض سے یہ سب کچھ کیا تو
فقد قیل ذلک یعنی شہرت جو تمہارا مقصد تھا دنیا میں تم کو حاصل ہو گیا۔ اس لئے میرے یہاں تم اجر و ثواب
کے مستحق نہیں ہو پھر ان لوگوں کو منہ کے بل جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔ اَعَاذَنَا اللّٰہُ مِنْ
عَذَابِ النَّارِ۔ بہرحال خلوص نیت کے ساتھ جو بھی عمل کیا جاتا ہے تو جسم میں قلب میں اور
منہ میں اچھے اثرات اور پاکیزگی پیدا ہوتی ہے۔ اس حدیث سے اذان کی فضیلت ثابت
ہوتی ہے۔ نوٹ: جابر، جابر بن یزید جعفی کی جرح و تعدیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ یحییٰ بن
سعید القطان، عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہ اس کو متروک الحدیث کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے
ہیں ما رایت اکذب من جابر بن یزید الجعفی مگر سفیان ثوری، شعبہ اور وکیع اس کی

توثیق کرتے ہیں ۔ اس کو مجروح قرار دینے کی وجہ بعض نے تو اس کی شعبدہ بازی بتائی ہے اور بعض نے کہا کہ اختلاف تبدیلی موسم پر بیماری کے غلبہ کی وجہ سے اس کے حواس میں فرق آجاتا تھا بعض نے اس کے ایمان بالرجعۃ کی بنا پر رافضی کہا ہے۔ ایمان بالرجعۃ کا مطلب یہ ہے کہ شیعوں کے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ بادل میں ہیں، قرب قیامت میں جب امام محمد مہدی پیدا ہو کر منصبِ امامت پر فائز ہوں گے تو جب تک بادل میں سے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ آواز دے کر ہم کو یہ ہدایت نہ فرمائیں گے کہ یہ امام محمد مہدی ہیں ان کے جھنڈے کے نیچے اگر اُن کا ساتھ دو تو اس وقت تک ہم ان کا ساتھ نہ دیں گے اور سورۂ یوسف کی آیت فَلَنْ اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِيْٓ اَبِيْٓ کی اس نے یہی تفسیر کی۔ ظاہر ہے کہ یہ تفسیر بالرائے ہے صاف طور پر سیاق وسباق اس کا شاہد ہے کہ یہ آیت حضرت یوسف علیہ السّلام کے بھائیوں کے بارے میں ہے تو اوّلاً تو اس نے آیت کی تفسیر غلط کی۔ ثانیاً یہ عقیدہ قرآن و حدیث کے اور اہلِ سُنّت کے عقائد کے بالکل خلاف ہے۔ بظاہر اس کے بارے میں اختلاف کی وجہ وہی ہے جو مسلم شریف کے مقدمہ صـ۱۵ میں سفیان ثوری نے بیان فرمائی ہے کہ کان الناس یحملون عن جابر قبل ان یظھر ما اظھر فلما اظھر ما اظھر اتھمہ الناس فی حدیثہٖ وترکہٗ بعض الناس فقیل لہٗ وما اظھر قال الایمان بالرجعۃ سفیان کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ ایمان بالرجعۃ کے اظہار سے قبل اس کی حدیثیں معتبر مانی جاتی تھیں، لیکن جب اس نے اس عقیدہ کا اظہار کیا تو لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا۔ اس لئے بظاہر جو لوگ توثیق کرتے ہیں وہ ایمان بالرجعۃ کے اظہار سے پہلے کا زمانہ ہے اور عدم توثیق ایمان بالرجعۃ کے بعد ہوئی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی چونکہ کوفہ ہی کے باشندے تھے اس لئے اس کے متعلق اُن کا قول راجح ہونا چاہئے۔ باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن: ضمان کے لغوی معنی کفالت کے ہیں یعنی ما یلزم علی غیرہ کا اپنے اوپر التزام کرنا، جس کو اصطلاحِ فقہاء میں ضم ذمۃ الی ذمۃ اخریٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر الامام ضامن کا مطلب یہ ہوگا کہ امام بارگاہِ رب العزّت میں تمام مقتدیوں کی طرف سے درخواست

یعنی قرأت کرنے کا ضامن اور متکفل ہے اس لئے امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر سکوت
واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام واذا قرء فانصتوا دوسرے یہ کہ دربار شاہی میں نمائندہ
کے علاوہ دوسروں کا بولنا خلاف ادب ہے البتہ اگر نمائندہ کوئی غلطی کرے تو اس کو لقمہ دیا جاسکتا
ہے۔ اب جب قرأت ایک ہوئی یعنی امام کی تو نماز بھی ایک ہوگی اگرچہ پڑھنے والے متعدد ہیں۔
اس لئے جب امام کی نماز فاسد ہوگی تو لامحالہ مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی چنانچہ ابن ماجہ
صفحہ میں الامام ضامن کے بعد فان احسن فلہ ولھم وان اساء یعنی فعلیہ ولا علیہم
کی زیادتی سے اس کی تائید ہو رہی ہے کیونکہ اس میں ضمانت کی یہی تشریح کی گئی ہے کہ احسان
اساءۃ فی الصلوٰۃ دونوں کا ذمہ دار امام ہے اس لئے اس صورت میں نماز امام کی ہوئی مقتدی اس کے
تابع ہیں البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب نماز ایک ہوئی تو پھر مقتدیوں پر دیگر ارکان کی ادائیگی
کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل نماز تو قرأت ہی ہے۔ مسلم شریف ص۱۶۹ کی حدیث
قسمت الصلوٰۃ بینی وبین عبدی نصفین میں قرأت کو صلوٰۃ سے تعبیر کرنا اس کی واضح دلیل
ہے۔ دوسرے یہ کہ دربار شاہی میں حاضری کا اصل مقصد صرف درخواست کا پیش کرنا ہوتا ہے جس
میں امام نمائندگی کرتا ہے۔ باقی دیگر ارکان رکوع وسجود قیام وقعود وغیرہ یہ سب بارگاہ رب العزت
میں حاضری کے آداب ہیں جن کا بجالانا انفرادی طور سے ہر ایک پر ضروری ہے خلاصہ یہ کہ امام صرف قرأت
کا ضامن ہے نہ کہ دیگر ارکان کا۔ ضامن کے دوسرے لغوی معنی ہیں المتخذ فی ضمنہ کالسفینۃ
تتضمن لما فیہا وھو ایضاً مؤید لابی حنیفۃ یعنی ضامن کے دوسرے لغوی معنی یہ ہیں کہ
ایک شے دوسری شے کو اپنے ضمن اور اپنے احاطہ میں لے لے جس طرح کشتی جالسین کو اپنے احاطہ میں
لے کر ان کی حرکت وسکون کے لئے واسطہ فی العروض کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے بعینہ امام اپنے مقتدی
کے لئے قرأت کے اندر واسطہ فی العروض ہے لقولہ علیہ السلام من کان لہ امام فقراءۃ
الامام لہ قراءۃ کیونکہ واسطہ فی العروض کے اندر واسطہ بالذات اور ذی واسطہ بالعرض موصوف
ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح یہاں امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذات ہے مقتدی موصوف بالعرض ہیں
اس صورت میں بھی جب امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذات ہوا تو اس کی نماز کا فساد مقتدی پر

قرأت کے ساتھ موصوف بالعرض ہیں ان کی نماز کے فساد کو مستلزم ہوگا۔ اب جس طرح واسطہ
فی العروض کے اندر حرکت بالعرض کے علاوہ ذی واسطہ کی اپنی حرکت بالعرض بھی ہوتی ہے اسی طرح
مقتدیوں میں قرأت بالعرض کے علاوہ دیگر ارکان رکوع و سجود وغیرہ کی ادائیگی میں منفرد ہیں اس لئے اگر
ان ارکان میں سے کسی رکن کو مقتدی نے ترک کر دیا یا کوئی اور مفسد صلوٰۃ حرکت کی تب بھی مقتدی کی نماز
فاسد ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مقتدی کی نماز کے فساد کے دو سبب ہوں گے ایک امام کی نماز کا فساد
دوسرا خود مقتدی کا مفسد صلوٰۃ عمل اب جب کہ الامام ضامن سے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا
یہ کلیہ کہ نماز واحد ہے پڑھنے والے متعدد ہیں ثابت ہو گیا جس کی تائید دوسری بہت سی احادیث
سے ہوتی ہے جیسا کہ نسائی شریف ص۱۳۶ میں ہے انما جعل الامام لیؤتم به فاذا کبر فکبروا
واذا قرء فانصتوا اور نسائی شریف ص۱۲۶ میں ہے یؤم القوم اقرءهم لکتاب اللہ پہلی حدیث
میں کلمہ حصر کے ساتھ امام کو واجب الاقتداء قرار دینا اور بوقت قرأت مقتدیوں کو سکوت کا حکم دینا
اور دوسری حدیث میں امامت کے لئے اقرء کو ترجیح دینا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ نماز ایک
ہی ہے ورنہ تو پھر کوئی بھی شخص امامت کر سکتا ہے نیز یہ کہ اگر نماز میں تعدد ہوتا تو قرأت میں بھی
یقیناً تعدد کا حکم ہوتا۔ بہرحال یہ کلیہ ایسا ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس کا نقض لازم نہیں آتا بلکہ
مزید برآں اس کلیہ سے حسب ذیل مسائل مستنبط ہوتے ہیں ① مدرک رکوع یعنی جو امام کے
ساتھ قرأت اور قیام میں شرکت نہ کر سکا اس کے قیام اور قرأت کا ضامن امام ہے اس لئے صرف
رکوع میں شرکت کی وجہ سے وہ بالاتفاق مدرک رکعت شمار کیا جائے گا جس کی تائید موطا امام مالک
کی حدیث من ادرک رکعة فقد ادرک سجدة سے ہوتی ہے اب حضرات شوافع چونکہ امام اور
مقتدی کی نمازوں کو الگ الگ کہتے ہیں اس لئے اس مسئلہ میں ان کے لئے خلاصی کی صرف دو ہی
صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ احناف کی طرح نماز کو واحد مان کر امام کی ضمانت میں ان دونوں رکنوں
کی ادائیگی کو تسلیم کریں ورنہ تو پھر بغیر قیام و قرأت کے نماز کے جواز کا فتویٰ دیں ② دوسرا
مسئلہ اقتداء مفترض خلف المتنفل کا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعدد صلوٰۃ کی وجہ سے اس کے
جواز کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ وحدت صلوٰۃ کے کلیہ کے تحت اقتداء مفترض خلف المتنفل

اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض آخر کو ناجائز اور اقتداء متنفل خلف
المفترض کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ پہلی دونوں صورتوں میں ایک تو اس کلیہ کے برخلاف تعدد صلوٰۃ
لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ اقتداء مفترض خلف المتنفل میں تضمن ما فوق اور اقتداء مفترض
خلف المفترض بفرض آخر کے اندر تضمن غیر لازم آتا ہے جو بلاشبہ ناجائز ہے۔ البتہ
تیسری صورت میں ادنیٰ کا اعلیٰ کے ضمن میں ہونا لازم آتا ہے جس کا جواز بالکل ظاہر ہے (۴) تیسرا
مسئلہ یہ کہ نماز ایک ہوگی تو قرأت بھی ایک ہوگی چنانچہ مسلم شریف صفحہ ۱۷۴ جلد ۱ کی حدیث واذا قرأ
فانصتوا اس کی مؤید ہے۔ والمؤذن مؤتمن۔ مؤذن کو مؤتمن کہا گیا کیونکہ اس کی اذان سے
لوگوں کے نماز روزے متعلق ہیں۔ اور چونکہ اذان کے بتلانے میں بے پروائی سے احتیاط کرنے کی بناء پر
اس کو مؤتمن کہا گیا۔ اب چونکہ رشد و ہدایت کی دعا سے تحفظ عن التقصیر اور دعائے مغفرت
سے وقوع تقصیر مفہوم ہوتا ہے جس پر کہ بات متنبہ ہوا کہ اذان منصب بلال ہے اس بناء پر منصب
امامت کو منصب اذان سے افضل کہا گیا ہے۔ اب اس حدیث کی سند میں جو امام ترمذی نے کلام
کیا ہے کہ سفیان ثوری اور حفص بن غیاث وغیرہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی هریرة
تیقن کے ساتھ روایت کرتے ہیں مگر ابو زرعہ اس حدیث کو عن عائشہ اور امام بخاری عن ابی هریرة
اصح قرار دیتے ہیں اور علی بن مدینی دونوں کو لم یثبت کہتے ہیں۔ اسباط بن محمد نے حدثت عن
ابی صالح کہہ کر سند کو مشکوک کر دیا لیکن ابو داؤد صفحہ ۷۴ میں ثنا الاعمش عن رجل عن ابی
صالح یعنی اعمش اور ابو صالح کے درمیان رجل مجہول کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے۔ اب یہ رجل مجہول کون ہے
تو نافع بن سلیمان کی روایت عن محمد بن ابی صالح عن ابیہ عن عائشہ سے معلوم ہوتا ہے کہ
شاید یہ رجل مجہول محمد بن ابی صالح ہیں واللہ اعلم۔ اس کے بعد ابو داؤد فرماتے ہیں عن الاعمش قال
نبئت عن ابی صالح قال ولا ارانی الا قد سمعته منه عن ابی هریرة۔ اس عبارت سے
یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمش کا ظن غالب تو یہی ہے کہ میں نے ابو صالح سے سنا ہے مگر درس میں بعض
اوقات کوئی بات سننے سے رہ جاتی ہے یا کسی بات میں کچھ شک ہوتا ہے تو اپنے کسی ہم سبق سے انسان
تحقیق کر لیا کرتا ہے۔ بظاہر یہی صورت اعمش کو پیش آئی اور انہوں نے از راہ احتیاط شک کا اظہار

کیا جس کا یہ مطلب ہوا کہ روایت اپنی جگہ صحیح ہے۔ چنانچہ ابن حبان نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کی حدیثوں کو صحیح کہا ہے نیز بذل المجہود ص۲۹۷ میں اعمش کے سماع من ابی صالح کی بھی تصریح کی اور حدثنا ابوصالح کے الفاظ بھی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت بہرحال صحیح ہے۔

باب مایقول اذا اذن المؤذن :۔ اجابت دو قسم پر ہے عملی اور قولی۔ علامہ ابن ہمام وغیرہ احناف کی ایک جماعت اجابت عملی کو واجب اور شوافع واحمد فرض عین کہتے ہیں دیگر عام احناف سُنّت مؤکدہ کہتے ہیں۔ قائلینِ وجوب کی دلیل ترمذی شریف ص۳۰ کی حدیث عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلّم قال لقد ھممت ان آمر فتیتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم آمر بالصلوٰۃ فتقام ثم احرق علی اقوام لایشھدون الصلوٰۃ ہے۔ ظاہر ہے کہ ترکِ جماعت پر اتنا شدید غیظ وغضب دلیلِ وجوب ہے۔ دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ لوگ منافقین تھے تاہم تاکید کی وجہ سے بہرحال سنّت مؤکدہ ہے۔ اجابتِ قولی میں بھی احناف وشوافع کے دو قول ہیں وجوب اور استحباب۔ دلیلِ وجوب صیغۂ امر ہے، قائلین استحباب امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ مثل مایقول المؤذن ـــ چونکہ حیعلتین میں جیساکہ مسلم شریف اور ابوداؤد کی حدیثوں میں آتا ہے کہ حوقلہ پڑھنا چاہئے اور قد قامت الصّلوٰۃ کے جواب میں اقامھا اللّٰہ وادامھا اور الصّلوٰۃ خیر من النّوم کے جواب میں صدقت وبررت کہا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قولوا فی اکثر الکلمات مثل مایقول المؤذن اس توجیہ کے اندر مماثلت حقیقی مع الاستثناء مراد ہوگی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قولوا بما یقتضیہ قول المؤذن اس توجیہ میں مماثلت معنوی بلا کسی استثناء کے مراد ہوگی ـــ اس سے چونکہ اجابت عملی مراد ہے تو رفع موانع شیطانیہ کی غرض سے حوقلہ کہنے کا حکم ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ حیعلتین اور الصلوٰۃ خیر من النوم اور قد قامت الصلوٰۃ کے جواب میں انہیں الفاظ کا اعادہ کر دیا جائے گا تو یہ ایک قسم کا استہزاء ہو جائے گا۔ باب فی کراھیۃ ان یاخذ المؤذن علی الاذان اجراً: عثمان بن ابی العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے اُجرت علی التاذین کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اِنْ اَجْرِیَ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ اور قُلْ لَّآ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ اَجْرًا اور وَلَا تَشْتَرُوْا

بآیتی ثمناً قلیلاً وغیرہ آیات سے اُجرت علی الطاعات کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ انھیں نصوص کی بنا پر اُجرت علی الطاعات کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کی دلیل بخاری شریف ص۳۰۴ پر عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث ہے کہ صحابہ کرام کا ایک جگہ گذر ہوا صحابہ کرام نے ان لوگوں سے ضیافت کا مطالبہ کیا مگر انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ اسی اثنا میں ایک شخص کو سانپ نے کاٹ لیا تو وہ لوگ صحابہ کرام کے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا آپ لوگوں میں کوئی جھاڑ پھونک والا ہے، تو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہاں ہمارے پاس رقیہ ہے مگر تم لوگوں نے ہماری مہمانی سے انکار کر دیا تھا اس لئے ہم بغیر اجرت کے رقیہ نہ کریں گے۔ بالآخر بیس بکریاں طے ہوئیں۔ انھوں نے سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنا شروع کر دیا تو وہ بالکل صحیح ہو گیا۔ دوسرے ساتھیوں نے اس کو مکروہ سمجھا کہ یہ تو کتاب اللہ پر اجرت ہو گئی اس لئے جب تک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ کی تحقیق نہ کر لی جائے اس وقت تک ان کو استعمال نہ کیا جائے۔ جب آپ سے معلوم کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا ان احق ما اخذتم علیہ اجراً کتاب اللہ پھر آپ نے فرمایا واضربوا لی بسهم۔ احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ رقیہ کے اندر عبادت کے معنی نہیں ہیں بلکہ غرض دنیوی یعنی علاج مقصود ہے، لیکن قرآن اگر کسی غرض دنیوی رقیہ وغیرہ کے لئے پڑھا جائے تو اس کی اجرت بلاشبہ جائز ہے اور اگر ثواب اور عبادت کی غرض سے پڑھا جائے گا تو اجرت لینا حرام ہوگا لیکن مشائخ بلخ اور متاخرین نے ضرورت شدیدہ کی بنا پر امام شافعی صاحب کے مذہب پر فتویٰ دے دیا ہے، کیونکہ اذان و امامت و وعظ و تذکیر، تدریس و تحریر یہ سب شعائر اسلام ہیں جن کے قیام کی ذمہ داری حکومت اسلامی پر عائد ہوتی ہے چنانچہ زمانۂ سابق میں مؤذن، امام، مدرس اور واعظ وغیرہ ان سب حضرات کے بیت المال سے وظائف حکومت نے جاری کر رکھے تھے حتی کہ خود امام المسلمین بھی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتا تھا جیسا کہ بخاری شریف ص۲۷۸ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہے کہ لما استخلف ابوبکر الصدیق قال لقد علم قومی ان حرفتی لم تکن تعجز عن مؤنۃ اھلی و شغلت

یا مر المسلمین فسیأکل اٰل ابی بکر من ھٰذا المال و یحترف للمسلمین فیہ۔ حضرت ابوبکر صدّیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہایت صفائی کے ساتھ بات کو صاف کر دیا کہ کسبِ معاش کے لئے میرے پاس اسباب کی کمی نہیں مگر امورِ مسلمین میں مشغولیت کی وجہ سے اسبابِ معاش اختیار کرنے کے لئے وقت نہ مل سکے گا۔ اس لئے ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اسی بیت المال سے وظیفہ لیا کرے گا۔ خود آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اخراجات کے لئے حق تعالیٰ شانہ نے فیٔ اور خمس مقرر فرما دیا تھا لیکن اب جب کہ بیت المال کا نظام ختم ہوگیا تو شعائرِ اسلامیہ کے تحفّظ کی ذمہ داری تمام ہی مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ اس لئے اُن کا فرض ہے کہ وہ امام و مؤذن کو مقرر کریں اور باقاعدہ اُجرت دیں اگر اُجرت نہ دی جائے گی تو سب اپنے اپنے کسبِ معاش میں مشغول ہو جائیں گے جس کی وجہ سے علماء و فقہاء، مؤذنین و ائمہ کا وجود ہی خطرے میں پڑجائے گا۔ اس صورت میں یہ تمام شعائرِ اسلامیہ ضائع ہو جائیں گے، ورنہ تو کم از کم نظم بکھر جائے گا۔ باب مایقول اذا اذن المؤذن من الدعا حین یسمع المؤذن ذات مؤذن چونکہ از قبیل مسموعات نہیں ہے اس لئے یہاں مُضاف صوتہٗ اوقولہٗ او اذانہٗ محذوف مانا جائے گا۔ وانا اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہٗ لاشریک لہٗ وان محمداً عبدہٗ ورسولہٗ رضیت باللہ ربّاً وبالاسلام دیناً وبمحمد رسولاً۔ اس کے پڑھنے کا محل آخر اذان ہی ہے کیونکہ درمیان میں پڑھنے کے اندراجابت میں خلل واقع ہوگا۔ باب منہٗ ایضاً۔ دعوۃ تامّۃ تامہ اس لئے کہا گیا کہ اذان میں تینوں اصولِ دین یعنی توحید اشھد ان لآ الٰہ الاّ اللہ میں رسالت اشھد ان محمد رسول اللہ میں اور آخرت اور قیامت حیّ علی الفلاح میں مذکور ہے اور عمل حیّ علی الصلوٰۃ میں ہے اس لئے اذان اپنے کلمات کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کا شعار اسلام ہے۔ الصلوٰۃ القائمۃ بعض علماء نے قائمہ کے معنی دائمہ کے لئے ہیں اس لئے کہ نماز کسی اُمّت میں منسوخ نہیں ہوئی۔ بعض نے قائمہ کے معنی کاملہ کے لئے ہیں کیونکہ قیام الشیٔ اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے تمام اجزاء صحیح اور کامل ہوں۔ وسیلۃ یہ بہت بڑا مرتبہ ہے جس کو شفاعتِ کبریٰ کہا جاتا ہے۔ الفضیلۃ اور مقام محمود یہ بھی وہی شفاعت کبریٰ کا مرتبہ اور مقام ہے تینوں کے معنی ایک ہیں اگرچہ عنوان الگ ہے مگر معنون ایک

ہے۔ وسیلہ تو اس لئے کہا گیا کہ اس موقع پر بندوں اور اللہ کے درمیان آپ کا توسل ہوگا۔ فضیلت اس لئے کہ یہ افضل ترین مرتبہ ہے اور مقام محمود اس لئے کہ صاحب منصب ہوں گے تمام اولین و آخرین مدح سرائی کریں گے۔ عنوانوں کے جدا ہونے کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہو گیا وسیلہ کے دوسرے معنی بھی مراد لئے گئے ہیں کہ تعالیٰ دنیا کے اندر بھی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ رب العزت اور بندوں کے درمیان واسطہ ہیں یعنی جب باری تعالیٰ کی طرف سے جو فیضان اپنے بندوں پر ہوتا ہے وہ اولاً بالذات آپ پر اور آپ کی وساطت سے تمام بندوں پر ہوتا ہے۔ نعمت دعوت و اجابت دونوں ہی داخل ہیں حتیٰ کہ موجودات کے وجود کے فیضان میں بھی بعض کے نزدیک آپ ہی کی ذات اقدس واسطہ ہے خواہ کوئی ادراک کرے یا نہ کرے۔ ولیا یا اشتری جس کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک وساطت اور وسائط کی بڑی اہمیت ہے۔ لیکن وسائط کا با اختیار ہونا ضروری نہیں ہے۔ اہل بدعت اپنی اندھی عقیدت اور غلو کی بنا پر انبیاء اور اولیاء کو با اختیار سمجھ کر ان سے دعائیں کرتے ہیں جو بدعت بھی ہے اور شرک بھی ہے۔

عسیٰ ان یبعثک میں عسیٰ ترجی اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ انواع شفاعت مختلف ہیں یہاں مقام محمود میں شفاعت کبریٰ مراد ہے کیونکہ جب تمام اہل محشر سخت بے چینی اور اضطرابی کیفیت میں ہوں گے تو حضرت آدم حضرت نوح حضرت ابراہیم وغیرہ انبیاء علیہم السلام کے پاس حاضر ہو کر شفاعت کی درخواست کریں گے۔ سب نفسی نفسی اذھبوا الیٰ غیری کہہ کر معذرت کر دیں گے بالآخر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر درخواست کریں گے اور آپ کی شفاعت قبول ہو گی۔ اس وقت جمیع اہل محشر کو یک گونہ سکون حاصل ہو گا۔ حلت له شفاعتی۔ ای نزلت اور اگر حلال سے مشتق مانا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ شفاعت کے لئے کوئی رکاوٹ نہیں رہے گی یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شفاعت کے واسطے اذن باری تعالیٰ لے ہو جائے گا۔

دوسری شفاعت ترقی درجات کی ہو گی۔ بہرحال مطلب یہ ہے کہ دعا کرنے والے نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دعا کی تو یقین الهدیہ و تثبیت کی

عادت کے مطابق آپ نے اس کے عوض اپنی شفاعت کی خوشخبری سُنادی۔

(۲۶ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

اَلدَّرسُ السَّابِعُ وَالسَّبعُونَ

بَاب مَاجَاءَ کَمْ فَرَضَ اللهُ عَلٰی عِبَادِهٖ مِنَ الصَّلوَاتِ : اس جگہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرضت علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلم شریف ص ۹۱ ج ۱ میں خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ففرض علیّ خمسین صلوٰۃ فی کل یوم ولیلۃ ارشاد فرماتے ہیں حالانکہ نماز اُمّت پر بھی فرض ہے، جیساکہ مسلم شریف کی اسی حدیث میں حضرت موسیٰ علیہ السّلام فرماتے ہیں ما فرض ربّك علی اُمّتك ۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وعلیٰ اُمّتی کا لفظ یا تو اختصاراً حذف کردیا گیا یا اُمّت کو آپ کے تابع کردیا گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ فرضیتِ صلوٰۃ کو آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خداوند قدوس کی عظیم الشّان نعمت سمجھتے ہوئے کمال محبّت کے ساتھ ازراہِ تلذّذ اپنی طرف منسوب فرمایا اگرچہ اُمّت پر بھی فرض ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ لیلۃ المعراج میں بارگاہ ربّ العزّت کے اندر صرف آپ ہی تھے اُمّت وہاں موجود نہ تھی اس لئے اپنی طرف نسبت فرمائی۔ دوسرا اشکال مایبدل القول لدیّ یعنی نسخ کے متعلق یہ ہوتا ہے کہ نسخ کے اندر عواقبِ امور سے جہل اور انفع غیر انفع سے لاعلمی لازم آتی ہے اس لئے کلام اللہ میں نسخ نہ ہونا چاہئے۔ یہ اعتراض یہودی اس لئے کرتے ہیں تاکہ اُن کی شریعت کا شریعتِ عیسوی اور شریعتِ محمّدیہ علی صاحبہا الصّلوٰۃ والتّسلیم سے منسوخ ہونا لازم نہ آئے، لیکن اُن کا یہ اعتراض بالکل مہمل ہے اس لئے کہ نسخ کا دار و مدار لاعلمی پر نہیں بلکہ بسا اوقات مکلّفین کی استعداد اور اُن کی صلاحیت کو مدنظر رکھتے ہوئے احکامات میں اس قسم کے تغیّرات کرنا لازمی امر ہے، جس طرح ایک طبیب کسی مریض کو پہلے منضجات کا پھر مسہلات کا اُس کے بعد مبردات کا استعمال کراتا ہے تو جب علاج میں یہ تغیّرات طبیب کے جہل کی علامت نہیں بلکہ اس کی مہارت کی دلیل ہیں، اسی طرح اصلاحِ اُمّت کے لئے بتدریج احکام میں تغیّر کیا جاتا ہے اس لئے نسخ کی

تعریف بالنسبة الی اللہ حکم اول کی مدت کا بیان کرتا ہے لیکن بندے چونکہ اپنے قصور علمی کی
وجہ سے اس حکم کو مؤبد تصور کرتے ہیں۔ اس لئے نسخ کی تعریف عند العباد رفع حکم شرعی
بالخر مشکلم ہوگی۔ نسخ کی یہ دونوں تعریفیں عند الاصولیین ہیں مگر حضرات متقدمین یعنی
صحابہ و تابعین بطور توسع مطلق کے مقید اور مجمل کے مفسر کر دینے پر بھی نسخ کا اطلاق کرتے ہیں
ما یبدل القول لدی میں اگر لدی کو ما یبدل کے متعلق کرتے ہیں تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا
کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ میرے نزدیک تبدیل نہیں (بلکہ صرف بیان مدت حکم ہے) اس
لئے نمازوں میں عند اللہ نسخ نہیں ہوا بلکہ اللہ رب العزت کے علم میں پہلے ہی سے ہے کہ میں اس طرح
نمازوں میں تخفیف کروں گا البتہ بالنسبة الی المکلف یہ نسخ ہوگا۔ اور اگر لدی کو قول
کے متعلق کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ میرے یہاں قول میں تبدیلی نہیں ہوتی تو اس
صورت میں یہ اشکال پیش آئے گا کہ پھر خمسین صلوٰۃ کے قول میں کیوں تبدیلی کی گئی۔ تو اس
کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ القول میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے
تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ما یبدل قول اعطاء الثواب لدی یعنی ثواب دینے
کے قول میں میرے یہاں کوئی تبدیلی نہ ہوگی تو پچاس ہی نمازوں کا ملے گا
دوسرا جواب یہ کہ تبدیلی عمل میں ہوئی جو بندوں کا فعل ہے لیکن جو خداوند
قدوس کا فعل ہے یعنی اثابت اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور یہ حقیقت و واقع کے
عین مطابق ہے۔ بہرحال نسخ کے ثبوت پر مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ
مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا اور وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وغیرہ آیات اور بکثرت احادیث
دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے نسخ ناقابل انکار حقیقت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ
علیہ السلام کو پچاس نمازوں کی گرانی کا علم ہو گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہ ہوا
تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت شان عبدیت
اور استغراق و محویت کا اس درجہ غلبہ تھا کہ ہر چیز کی رضا کے تو دل سے منظور کئے
اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کمال محویت کی وجہ سے اس طرف توجہ

مبدل نہ ہوئی۔ دوسرا جواب یہ کہ آپ کو اپنی اُمّت پر اعتماد تھا جو فی الواقع
حقیقت کے مطابق ہے۔ جیسا کہ بخاری شریف ص۵۶۳ جلد۲ میں ہے عن
طارق بن شہاب قال سمعت ابن مسعود یقول شہدت
من المقداد بن الاسود مشہدًا لان اکون صاحبہ احب الی
مما عدل بہ اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو یدعو
علی المشرکین فقال لا نقول کما قال قوم موسیٰ اذھب
انت وربک فقاتلا ولکنا نقاتل عن یمینک وعن
شمالک وبین یدیک وخلفک فرأیت النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اشرق وجہہ وسرّہٗ۔ اس روایت سے
آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمّتوں کے
درمیان فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اپنی
اُمّت کی صلاحیت اور دوسری اُمّتوں پر اُس کے تفوق کا علم تھا۔ باقی
بتدریج پانچ پانچ نمازوں کی تخفیف کی تمام حکمتیں تو اللہ رب العزت ہی
جانتا ہے تاہم جس طرح بندہ کے جذبات ہوتے ہیں کہ وہ بھکاری بن کر
اللہ رب العزت کے سامنے گڑگڑا کر سوال کرے اسی طرح اللہ رب العزت
بھی چاہتا ہے کہ میرے بندے بار بار مجھ سے سوال کریں اس لئے نو مرتبہ
کے سوال میں پینتالیس نمازیں معاف کی گئیں تا آپ اُمّت کو متنبہ
کرنا تھا کہ تمہارے رسولؐ نے تم پر تخفیف کے لئے نو مرتبہ الحاح وزاری
کر کے پینتالیس نمازیں معاف کرائیں اس لئے باقی پانچ نمازوں کو
نہایت پابندی کے ساتھ پڑھا کرو۔ نیز یہ کہ اللہ رب العزت نے اپنی عنایت
کا اظہار بھی فرمایا کہ پانچ نمازوں کا ثواب ہماری طرف سے پچاس
کی برابر ہی دیا جائے گا۔

باب فی نقص الصلوات الخمس : اہل سنت والجماعت

کے نزدیک کبائر کی معافی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خلوص دل سے توبہ کرے توبہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادم اور پشیمان ہو اور آئندہ اس کے نہ کرنے کا عزم مصمم ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ رب العزت اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو یہ اس کی عنایت ہے چونکہ مرتکب کبیرہ کو معتزلہ خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر اور خوارج داخل فی الکفر بھی مانتے ہیں اس کے مخلد فی النار ہونے پر دونوں کا اتفاق ہے۔ اس بناء پر معتزلہ و خوارج اس حدیث کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ غشیانِ کبائر کی صورت میں چونکہ وہ خارج عن الایمان ہوگیا اور بغیر ایمان کے کوئی عبادت قبول نہیں ہوتی اس لئے صلوات خمس اور جمعہ جب نامقبول ہوئے تو موجب تکفیر سیئات ہرگز نہیں ہوسکتے اہل سنت کہتے ہیں کہ سیاقِ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مالم یغش الکبائر استثناء کے معنی میں ہے اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ یہ حسنات بجز کبائر کے دیگر سیئات کے لئے مکفر ہوجاتی ہیں گی علیٰ ھذا القیاس السیف محاء للذنوب اور حج مبرور وغیرہ کے متعلق جو نصوص آئی ہیں ان کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ صغائر کے لئے وہ یقیناً مکفر ہوں گی۔ باقی اللہ رب العزت جسے راضی اور خوش ہوکر کبائر کو بھی اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو یہ اس کی عنایت ہوگی۔ اب یہاں ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ جب صلوات خمس مکفر سیئات ہوگئیں تو پھر جمعہ کے مکفر ہونے کا کیا مطلب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر صلوات خمس ان

تمام شرائط و آداب کے ساتھ ادا کی گئیں جن کے بعد وہ مکفر سیئات ہوگئیں تو جمعہ سے ترقی درجات ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مفردات کی تاثیر بیان کرنا مقصود ہے یعنی تکفیر سیئات کے اندر صلوات خمس سے جمعہ کی تاثیر زیادہ ہے۔ لِمَا بَیْنَهُنَّ، اگر غشیان کبائر نہ ہو تو لجمیع ما بینھن ورنہ تو لبعض ما بینھن مراد لیا جائے گا۔ بہرحال اجتناب عن المعاصی کا بہت زیادہ اہتمام کرنا چاہئے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِیْ فَضْلِ الْجَمَاعَةِ۔ جماعت شعار اسلام سے ہے اس سے شوکت اسلام ظاہر ہوتی ہے فرائض چونکہ اللہ رب العزت کو زیادہ محبوب ہیں اس لئے اُن کو مستحسن کرنے کے لئے جماعت کو رکھا گیا کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا انفراداً نماز پڑھنے سے آسان ہے اس لئے اُن کی پابندی سہولت سے ہوسکے گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کا غرور و تکبر جو امراض قلبیہ میں سب سے زیادہ شدید ہے وہ ختم ہوتا ہے اس لئے کہ ہر چھوٹا بڑا جماعت کے اندر مساوی درجہ کے اندر آجاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ کہ جماعت کے اندر کوئی نہ کوئی مقبول بندہ ہوتا ہے جس کی برکت سے سب کی نمازیں مقبول ہو جانے کی قوی اُمید ہے۔ چوتھی وجہ یہ کہ اجتماعی شکل میں ایک کے عمل سے دوسرے کے

لہ وفی التفسیر المظہری ولا یتصور التمرۃ عن المعاصی الا بدوام الحضور وصفاء القلوب والنفوس و ذا لا یتصور الا بجذب من اللہ تعالیٰ بتوسط المشائخ فعلیک التشبث باذیالھم فھم قوم لا یشقی جلیسھم ولا یخاب انیسھم (ص ۳۳ ج ۵) (سید محمد حسن تی غفرلہ)

عمل کی اصلاح ہوتی ہے اور عمل کا شوق و ذوق بھی پیدا ہوتا ہے۔ پنج عشری درجۃ بعض روایات میں پچیس گنا اور بعض میں ستائیس گنا ثواب بیان کیا گیا ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ کم سے کم جماعت میں دو شخص یعنی ایک مقتدی اور ایک امام ہوتے ہیں اس لئے پچیس کے عدد میں ان دو کا مزید اضافہ کر کے ستائیس کر دیا گیا جو محض فضل خداوندی ہے۔

باب فیمن سمع النداء فلا یجیب : امام احمدؒ ابن خزیمہؒ امام اوزاعیؒ اور داؤد ظاہری کے نزدیک جماعت فرض عین ہے۔ امام شافعی اس کو فرض کفایہ اور امام مالک و امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سنت مؤکدہ اور محققین احناف کی ایک جماعت اس کو واجب کہتی ہے سب حضرات اسی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احراق بیوت کی دھمکی دی اگرچہ عورتوں اور بچوں کی وجہ سے اس پر عمل نہیں فرمایا اس سے ترک جماعت پر اتنی شدید وعید اس کی فرضیت کی علامت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تہدید کے طور پر جو کچھ کہا جاتا ہے وہ حکم شرعی نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے فرضیت کو اس سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے یہ کہ خبر واحد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ فرضیت۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرض کفایہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جماعت کھڑے ہونے کے بعد ان نوجوانوں کا احراق کے لئے جانا خود ترک جماعت کو مستلزم ہے اس سے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کی ادائیگی فرض سے ان نوجوانوں کے فرض کی ادائیگی مانی پڑے گی ورنہ تو پھر ان کو تارک فرض ماننا پڑے گا اس لئے لامحالہ

جماعت کو فرض کفایہ کہا جائے گا۔ لیکن اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ یہ نوجوان بعد میں کسی دوسری مسجد میں جا کر جماعت کر سکتے تھے اس صورت میں ان کا تارک جماعت ہونا لازم نہ آئے گا۔ بہرحال نماز باجماعت کی انتہائی تاکید ہے ہر مسلمان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا اہتمام بہت ضروری ہے۔

(۲۷ ربیع الثانی ۱۳۸۹ھ)

الحمد للہ آج بروز جمعہ ۲۲ رجب المرجب ۱۳۸۹ھ مطابق ۳ اکتوبر ۱۹۶۹ء

یوم جمعہ دروس مدینہ کی جلد اول ختم ہو گئی

اللہ رب العزت قبول فرمائے آمین

بحرمۃ سید المرسلین

صلی اللہ علیہ وآلہ

وصحبہ وبارک

وسلم

(۲۱)

حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

پانچ شمسی دور نقطے

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی تعلیمی و تدریسی زندگی کے دو دور ہیں اول دور مدنی ہے جس میں آپ نے حرم مدنی زادہا اللہ شرفاً وعظمۃً میں کم و بیش چودہ سال تدریسی خدمت انجام دی ہے اور جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائی ہیں، یہ درس بہت مقبول تھا جس کے بارے میں خود حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ نقش حیات میں تحریر فرماتے ہیں کہ مسلسل طور پر میرا اشتغال مدینہ منورہ میں جاری رہا تمام مشاغل معاش وغیرہ سے دست بردار ہو کر سفر گنگوہ سے واپس ہوتے ہی مسجد نبوی میں تعلیمی مشاغل میں تدریسی انہماک ہو گیا حتیٰ کہ روزانہ چودہ چودہ کتابیں مختلف فنون کی پڑھاتا تھا اور چونکہ مدینہ منورہ میں منگل اور جمعہ کو تعطیل ہوتی ہے تو ان تعطیل کے ایام میں بھی خصوصی درس چار پانچ ہوتے تھے بہت سی ایسی کتابیں جن کو ہندوستان میں پڑھایا نہیں جاتا ہے اور مدینہ منورہ، مصر، استنبول کے نصاب میں وہ داخل ہیں پڑھانی پڑیں، بحمد اللہ نہایت کامیابی کے ساتھ یہ دروس جاری رہے اکابر امت رحمہم اللہ کی برکتیں اور دعائیں اور فضل خداوندی شامل حال تھا اس سے علمی ترقی ہوتی گئی اور طلبہ و استفادہ کرنے والوں کا حلقہ روز افزوں بڑھتا رہا علوم میں جد و جہد کرنے والے طلبہ کا ہجوم اس قدر ہوا کہ اور مدرسین کے حلقہائے درس میں اس کی مثال نہیں ملتی عوام کے اجتماعات سے بعض بعض حلقے بڑے بڑے ہوتے تھے مگر پڑھنے والے اور جد و جہد علمی کرنے والے ان لوگوں کے یہاں کم تھے اور میرے یہاں حال برعکس تھا عوام کو اس وجہ سے دلچسپی نہ ہوتی تھی کہ علمی بحثیں ان کی سمجھ میں آنی دشوار ہوتی تھیں بعض بعض علماء ایسے بھی تھے کہ ان کے یہاں پہلے پہل رجوع بہت زیادہ تھا مگر بعد میں کم ہو گیا اور ان کے یہاں کے طلبہ بھی میرے یہاں آنے لگے۔ (نقش حیات ص۹۷، ص۹۹)

حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی مدنی علمی زندگی کو دیکھنے والا کوئی شخص اب زندہ نہیں ہے اور

اب اس بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا جا سکتا جس کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے خود اپنے قلم
سے نقش حیات میں تحریر فرما دیا ہے۔

عملی زندگی کا دوسرا دور مالٹا سے واپسی پر حضرت شیخ الہند کی وقت سے شروع ہوتا ہے
جب مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ نے مسجد ناخدا کلکتہ میں اپنے قائم کردہ مدرسے کے لئے حضرت شیخ الہند
رحمۃ اللہ علیہ سے ایک ایسے عالم کو طلب کیا جس کی نظر ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے علوم پر بھی
ہو، چنانچہ مولانا آزاد کی طلب پر حضرت نے اپنے مختلف تلامذہ سے گفتگو کی لیکن مختلف اعذار کو
پیش کر کے ان حضرات نے معذرت کرلی، اخیر میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مدنی
نور اللہ مرقدہ کو یہ کہتے ہوئے کہ آخر کار نظر انتخاب تم ہی پر جاتی ہے کلکتہ جانے کا حکم دے دیا اور حضرت
فوراً تیار ہو گئے حالانکہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ بستر علالت پر تھے۔

مولانا جلیل احمد صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے گھر کے
پروردہ تھے۔ فرماتے تھے کو رخصت کرتے ہوئے حضرت شیخ الہند نے بستر علالت پر لیٹے لیٹے
حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور جسم پر پھیرا اور دعائیں دیتے ہوئے رخصت
کیا، حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ امروہہ ہوتے ہوئے کلکتہ جانے کا ارادہ رکھتے تھے چنانچہ امروہہ
پہونچنے پہ یہ اطلاع ملی کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ رحلت فرما گئے. رحلت کے اس واقعہ کو
حضرت مدنی نے اپنی مرتب کتاب "اسیر مالٹا" میں تحریر بھی فرمایا ہے تفصیل وہاں دیکھی جا سکتی ہے۔

حضرت رحمۃ اللہ علیہ استاذ محترم کے حکم پر کلکتہ تشریف لے گئے وہاں رہتے ہوئے
سلہٹ کے لوگ جو کاروبار کی غرض سے کلکتہ آیا جایا کرتے تھے حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے متاثر
ہوئے اور گرویدہ ہو گئے۔ مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کا قائم کردہ مدرسہ کچھ زیادہ دن نہ چل سکا جس کا
بظاہر سبب مولانا آزاد کی مشغولیت اور انگریز مخالف سرگرمیاں تھیں، تو سلہٹ کے لوگوں کے اصرار
پر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ سلہٹ تشریف لے گئے جہاں آپ کا قیام بحیثیت شیخ الحدیث [illegible] تک
رہا ہے. حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی و تبلیغی خدمات جو سلہٹ سے متعلق ہیں ان کا دیکھنے والا
بھی اب کوئی موجود نہیں تاہم ان لوگوں کی گرویدگی اور قدامت کو دیکھنے والے لوگ اگرچہ خال خال

بی بھی لیکن اب بھی موجود ہیں، اس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اس علاقے میں دینی خدمات کا اندازہ ہوتا ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری اور ان کے رفقاء کے استعفیٰ کے بعد حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، حافظ احمد صاحب صاحبزادہ حضرت نانوتوی نور اللہ مرقدہٗ، حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب عثمانی اور مجلس شوریٰ دار العلوم کی متفقہ طلب و تجویز پر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ ۱۹۲۷ء مطابق ۱۳۴۶ھ کو بحیثیت شیخ الحدیث و صدر المدرسین کے دار العلوم دیوبند میں رونق افروز ہوئے اور سلہٹ کے لوگوں نے اس شرط پر اجازت دی کہ آپ رمضان کا قیام سلہٹ ہی فرمایا کریں گے چنانچہ تقسیم ملک تک برابر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ رمضان وہاں گذارتے رہے۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دار العلوم دیوبند سے متعلق ہے اس کو دیکھنے والے اور اس سے استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ میں ہے اور جس کو حضرت مولانا سید محمود حسن صاحب امروہوی زید مجدہٗ نے بزمانہ طالب علمی دوران درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ نے سلاسل طیبہ میں مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں حاضری کے وقت مقام رابغ میں ایک خواب کا تذکرہ فرمایا ہے کہ منزل رابغ کی شب میں جناب سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زیارت باسعادت خواب میں ہوئی۔ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے پہلی زیارت تھی۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھ کر قدموں پر گر گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کیا مانگتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت جو کتابیں پڑھ چکا ہوں وہ یاد ہو جائیں اور جو نہیں پڑھی ہیں ان کے متعلق اتنی قوت ہو جائے کہ مطالعہ سے نکال سکوں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ تم کو دیا۔ مولانا قاری فخر الدین صاحب گیاوی رحمۃ اللہ علیہ (حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد و مجاز) نے مجھ سے بیان فرمایا کہ میں نے حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا اس خواب کے آثار ظاہر ہوئے تو فرمایا کہ الحمد للہ۔ جو لوگ حضرت کے قریب رہے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تواضع اور فروتنی حضرت کی طبیعت ثانیہ تھی کوئی جملہ جس سے دوسروں کے مقابلے میں اپنا ترفع ثابت ہو کبھی حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے نہیں سنا۔ اور اس موقع پر بھی صرف الحمد للہ فرما کر سکوت کیا جانا اسی

صفت تواضع کا نتیجہ تھا ورنہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے درس سے استفادہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ فنون متداولہ کی پڑھی ہوئی تمام کتابیں اس طرح مستحضر تھیں کہ جیسے آنکھوں کے سامنے ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر صرف عام شروح تک محدود و منحصر نہیں رہتی تھی۔

درسی خصوصیات حضرت مدنی نور اللہ مرقدہٗ کا درس انتہائی عام فہم ہوتا تھا اور ہر سطح کا طالب علم اس کو سمجھ سکتا تھا اور استفادہ کرتا تھا۔ البتہ اگر کوئی ذہین طالب علم کوئی علمی سوال کرلیتا تھا، تو اس کے جواب میں درس کی کیفیت بدل جاتی تھی اور بسا اوقات اس ایک ہی مسئلے پر کئی کئی روز تک بحث ہوتی رہتی تھی جس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی استحضار اور وسعتِ نظر نیز درس میں بقدر ضرورت مختصر بیان پر قدرت کا اندازہ ہوتا تھا۔ بخاری جلد ثانی کے درس میں بالخصوص کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کا کلام بہت مفصل ہوتا تھا جنگِ بدر کے سلسلے میں مولانا شبلی کا موقف ہے کہ وہ مدافعانہ جنگ تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے اسی مدافعت کی غرض سے نکلے تھے۔ قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کچھ دلائل کا ذکر کرتے ہوئے اس موقف کو پیش کیا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل اس کے خلاف موقف کو اختیار فرمایا نیز اپنے موقف کو مبرہن فرمایا اور مولانا شبلی مرحوم کے موقف کو رد کیا اور ایک ہفتہ تک متواتر اس موضوع پر کلام فرماتے رہے۔ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے اس کو قلم بند کیا تھا، مگر افسوس کہ وہ کاپی ضائع ہوگئی اور اب موصوف کے حافظے میں بھی وہ تقریر محفوظ نہیں رہی۔

جن حضرات نے دارالعلوم دیوبند میں درسِ حدیث میں شرکت کی ہے وہ جانتے ہیں کہ قدیم زمانے سے یہاں درسِ حدیث میں اسنادِ حدیث کے مقابلہ میں فقہ حدیث کا رنگ غالب رہا ہے اگرچہ نفسِ حدیث اور سندِ حدیث پر بھی اساتذہ کلام کرتے ہیں، مگر مختصر۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا اندازِ درس بھی یہی تھا، لیکن روایت کے مفاہیم و مطالب کو متعین کرتے ہوئے دوسری کتابوں کی احادیث کو سبق میں پیش فرماتے تھے جو برابر ہی میں رکھی ہوئی ہوتی تھیں، جس کتاب میں جس صفحہ پر وہ روایت ہوتی تھی اس کو بلا تامل صفحہ کے ساتھ اپنے حافظے سے پیش فرماتے تھے اور کتاب کھول کھول دکھلاتے تھے جب کہ بے انتہا عدیم الفرصت ہونے کی وجہ سے بالخصوص اخیر عمر میں

مطالعہ کا وقت بھی نہیں مل پاتا تھا۔ احکام سے متعلق احادیث میں اکثر ائمہ کے مسالک کو مدلل ذکر فرماتے
پھر آخر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کی تائید فرماتے تھے۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے
وہ تلامذہ جن کو اشتغال بالحدیث رہا ہے اور مختلف فنون میں مہارت بھی رکھتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ
حضرت کو اصول فقہ میں توضیح تلویح اور فقہ میں فتح القدیر پر بڑا عبور تھا اور بعض اوقات محسوس
ہوتا تھا کہ یہ کتابیں حضرت کی نگاہوں کے سامنے ہیں۔

حضرت بسا اوقات عبارت خود پڑھتے تھے لیکن ہندوستان کا مطبوعہ نسخہ آپ کے
سامنے نہیں ہوتا تھا بلکہ بخاری کی شرح قسطلانی آپ کے سامنے ہوتی تھی جس میں مابین القوسین
متن حدیث کو رکھ کر تشریح کی گئی ہے۔ مکمل متن حدیث ایک ہی جگہ لکھا ہوا نہیں ہے لیکن حضرت
رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کمال تھا کہ بلا کسی جھجک اور تامل کے برابر عبارت پڑھتے چلے جاتے تھے اور صفحے پر
صفحے پلٹتے رہتے تھے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ان درسی خصوصیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت نے
جس تواب کا ذکر فرمایا ہے اس کی تعبیر واضح طور پر سامنے آئی اور بڑی کتابیں واقعی طور پر یاد ہو گئیں یا دہ
مطالعہ میں مغلقات کو حل کرنے کا ملکہ بھی من عند اللہ عطا کر دیا گیا۔ ان خصوصیات کے ساتھ
ساتھ طلبہ کے دلوں میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے جس قدر حسن عقیدت، محبت اور جاں نثاری کا
جذبہ پایا جاتا تھا وہ اب تو مفقود و معدوم ہے۔ بلکہ اس دور انحطاط میں جب کہ عزیز طلبہ کے
دلوں میں علم، علماء اور اپنے اساتذہ کا مرتبہ و مقام برائے نام ہی ہے اگر ان واقعات کو بیان
کیا جائے تو باور بھی نہ کیا جا سکے گا۔ تحریک آزادی کے زمانے میں مسلسل اسفار رہتے تھے بعض
اوقات رات میں گیارہ، بارہ بجے واپسی ہوتی تھی۔ دار العلوم کے ایک دربان اللہ بندہ مرحوم
تھے اسٹیشن سے واپسی پر ان سے فرماتے ہوئے آتے تھے کہ گھنٹی بجا دو، گھنٹہ بجتے ہی شور
بچ جاتا کہ حضرت تشریف لے آئے اور طلبہ کتابیں بغل میں دبائے والہانہ انداز میں دار الحدیث کی
طرف دوڑ پڑتے تھے اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ وضو فرما کر گھر سے تشریف لے آتے تھے اور درس
شروع ہو جاتا تھا۔ اس غائب کا حقیقی سبب عند اللہ محبوبیت تھی اور ظاہری سبب طالب علم
کا یہ یقین تھا کہ ان کی طرح کوئی شیخ سنت نہیں ہے۔ ان کی طرح کوئی مرد مجاہد نہیں۔ ان کی طرح

کوئی مرشد کامل نہیں، اُن کی طرح کوئی اسلاف کے علوم کا امین نہیں اور اُن کی طرح کوئی زاہد فی الدنیا اور مستغنی نہیں۔ ادخلہ اللّٰہ فی رحمتہ وجمعنا معہ فی جنتہ (آمین)

اہلِ علم جانتے ہیں کہ مدرس کی تقریرِ درس پر حالاتِ مخاطب یہاں تک کہ درس کے وقت درسگاہ کا ماحول ہر چیز اثر انداز ہوتی ہے، نیز امالی اور درسی تقریروں کے ضبط کا طریقہ اہلِ علم میں قدیم زمانے سے رائج ہے اور ان امالی پر دوسرے درجہ میں ہی اعتماد کیا جاتا رہا ہے بالخصوص املاء کنندہ اگر صاحبِ سواد اور جید الاستعداد ہو تو پھر اس کا اعتبار بہت بڑھ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر درسی تقریر کی عبارت پر نظرِ ثانی کر لی جائے کہ تحقیق طلب مواقع کو مراجعتِ کتب کے بعد محقق کر لیا جائے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

• حضرت مولانا مشہود حسن صاحب امروہوی جیسے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کہ جو بیش پچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت و تحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے۔ یقین کامل ہے کہ انشاء اللہ مولانا سید مشہود حسن صاحب زید مجدہ کی یہ پیش کش متعلمین و معلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

ارشد مدنی (خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ)

۲۰/۸/۱۲ھ

تقریظ

از

جامع المعقول والمنقول علامۃ الزمن مولانا طاہر حسین صاحب امروہی مدظلہ العالی

شیخ الحدیث مدرسہ جامعہ اسلامیہ جامع مسجد امروہہ ضلع مرادآباد یوپی۔

ــــــ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد۔ سرور کائنات فخر موجودات رحمۃ للعالمین حضرت محمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد تو بہت زیادہ ہے لیکن ان میں سے کچھ ایسی دائمی نوعیت کے ہیں کہ وہ قیامت تک باقی رہیں گے۔

ان میں سب سے بڑا معجزہ قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسرا اعظم معجزہ آپ کی احادیث مقدسہ ہیں ان میں سے احادیث صحیحہ نہایت معتبر اور قوی سندوں کے ساتھ منقول ہیں جن میں آپ کے اقوال وافعال و احوال بیان کئے گئے ہیں۔ ان سے دنیا کو بے شمار فوائد حاصل ہوتے ہیں اور دنیا میں جتنی ترقیات نظر آتی ہیں وہ سب بلا واسطہ یا بالواسطہ انہی احادیث مقدسہ اور قرآن کریم کا فیض ہے۔

احادیث کے حفظ و روایت واشاعت نیز تشریح و توضیح کا عظیم سلسلہ صحابہ کرام کے زمانے سے آج تک برابر جاری ہے۔ ہر زمانے میں بلند پایہ محدثین و فقہاء نے اس کے لئے اپنی عمریں کھپا دی ہیں اس آخری دور میں بھی جس قدر علماء نے یہ سلسلہ برقرار رکھا ہے ہندوستان میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے علم حدیث کی ایسی خدمت ہوئی کہ دوسرے اسلامی ممالک میں اس کی نظیر ملنی مشکل ہے

اسی سلسلہ نے آگے چل کر دارالعلوم دیوبند کی شکل اختیار کی اور وہاں سے ایسے جلیل القدر علماء و محدثین تیار ہوئے جن کی عظمت وجلالت کا اعتراف دنیائے اسلام کے گوشہ گوشہ نے کیا۔ یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ آخری دور میں شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہٗ دارالعلوم دیوبند کی مسند صدارت پر جلوہ فرما ہوئے اور آپ کے فیض سے بے شمار علماء و محدثین

دیگر افراد فیضیاب ہوئے۔ بخاری شریف و ترمذی شریف پر حضرت موصوف کی بصیرت افروز تقریریں ائمہ متقدمین و متاخرین کی گراں قدر تحقیقات کو جامع اور اپنی خصوصیات کے اعتبار سے بے نظیر ہوتی تھیں۔ اسی بنا پر متعدد علماء نے ان کو مرتب کرکے شائع کیا اور وہ ہند و بیرون ہند میں بہت مقبول ہوئیں۔

اب حضرت شیخ کے تلمیذ رشید حضرت مولانا رشید الحسن صاحب مدظلہ نے اس کو ایسے جدید انداز پر مرتب کرکے شائع کیا ہے جو نہایت مفید ہے۔

حضرت مولانا ایک بلند پایہ محدث ہیں اور عرصۂ دراز سے بخاری شریف و دیگر کتب حدیث کی تدریس کا شرف ان کو حاصل رہا ہے۔ ان کی یہ خدمت حدیث بہت ہی قابل تحسین ہے۔ حق تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور تشنگانِ حدیث کو تا قیامت اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور ان کے درجات کو بلند فرمائے اور جملہ امراض و حوادث و مشکلات سے ان کو ہمیشہ مامون و محفوظ رکھے۔ آمین!

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العٰلمین

احقر طاہر حسن غفرلہٗ

صورة ما قرظه

الشيخ الفاضل الأديب الأريب مولانا محمد خواجه شريف

شيخ الحديث في الجامعة النظامية حيدرآباد، الهند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله الطاهرين وأصحابه الأكرمين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أجمعين، أما بعد!

فهذا في حقيقة أن كتاب الدروس المدنية من أنفس شروح الترمذي وفاق على كثير من أمثاله بكثرة الفوائد والنوادر واستخراج ما فيه من الرموز والكنوز وبتعرضه إلى التطبيق بين الأحاديث وبالأخص بترجيح مذهب الحنفية بالأحاديث الصحيحة والرد على خلافهم.

وكيف لا يفوق وهي مجموعة دروس أفادها شيخ الإسلام فضيلة الشيخ السيد حسين أحمد المدني قدس الله سره وهو الذي شهد بفضله العلماء الصالحون واعترفوا بإمامته في الحديث النبوي الشريف على صاحبه أفضل الصلوة والتسليم وبراعته في الفقه واللغة العربية وكان الشيخ آية في استحضار الأحاديث والعلم على الأسانيد وهو قام بتدريس الحديث الشريف على صاحبه الصلوة والسلام بالمدينة المنورة ثم تولى بمنصب شيخ الحديث في دار العلوم الديوبندية بالهند مدة عمره وقد يشاركه أحد في عصره من هذا ومن ثم وله حرمة عظيمة وكان فانياً في حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنه من آثار رحمة الله جل وعلا في أن قلوب المسلمين بفيوضه القدسية ودروسه المنيرة. كان طلبة العلوم العلم يفدونه ويأتونه من أقصى البلاد ويستفيدون من علومه السامية وإن الدروس المدنية كاسمها مقتبسة من مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي غير مصحوبة بالمتن فشرح بها الجامع شرحاً أدبياً وخاض في بحار التدقيق والتحقيق

وبراهين بين ادلة المذاهب واحاط جميع مستدلات الحنفية من الاحاديث الشريفة ورد على امثاله فى تمييز الراجح والمرجوح والصحيح والعليل وثلاث دروس منها بالكتابة الشيخ الجليل اية السلف مرشد العلماء قدوة السالكين العلامة سيدى ومولائى سيد مشهود حسن الحسنى متع الله بطول حياته الطيبة من بين شيوخ الاسلام املاء درسه وكان كنزا مخفيا لديه مليئا بلالى العلوم والعرفان فاراد الله تعالى ان يكشف حتى يتجلى وينتفع بها عامة العلماء والطلاب وانى من السعداء الذين امرهم الشيخ بتبييضها وقد نسخت مطابقة من الاصل الذى هو لديه فرتبها الشيخ من غير نقص ولا زيادة وضبط تاريخ كل درس فى نهايته. ولما ابدى الله من الابصار والنكات البديعة ومما الهمه الله تعالى فحلى به الحاشية حتى جاء فائقا فوق الخواطر وفوق ما يعرب به معرب.

وقلت فيه ابياتا

بشرى لنا معشر الطلاب بالنعم — فضل عظيم اتى من بارئ النسم

لله در الدروس المدنية ذى — شرح على الترمذى فاق بالحكم

وانه العرف فيها مثل مسك — فى فتحها ارخ الخلق فى القدم

اذا اردت الهدى فى كشف مغلقها — فالزمه ثم اعتصم واقرأ بلا سأم

تلك الدروس افاضات من الذى — شيخ همام رفيع الشان بالعظم

قد فاق اقرانه فى العلم والورع — والخلق يعرفه بالفضل والكرم

ماكان للشيخ مشهود حسن رتبا — رتبه الله لى احسن النظم

محدث مرشد وسيد العلما — للناس بالخير هادى للسالك الامم

رب تقبله واجعل ذخرة لهما — وانفع به الطلاب كلهم

فاغفر لقارئه واغفر لناشره — واجعله يا ربنا فى حسناتهم

هذا. ويطيب قلبى بان اذكر ههنا قصيدة نظمتها فى مدح شيخى ومرشدى

بتاریخ ۸/۷/۱۴۱۷ھ واعرضت فیها حبی وتقدیری للشیخ متعنا الله بطول حیاته الطیبة وهی هذه:

عباد الله جاءوا ذا المعالی — وکانوا قادة خیر المثال
وشهود حسن والله منهم — لشیخ للمعارف بالکمال
فذاک الشیخ من آل النبی — ربیّا مرشدا خیر المثال
فزکی النفس عن ذنب وسوء — وجلی القلب من حب المال
الاکم من اناس قد تزکوا — بفیض منه فی طرق الکمال
وکان الشیخ شیخا للحدیث — إماما صادقا خیر الفعال
الا هو نال من فضل العلی — مراتب للسعادة بالجلال
فمالی مستطاع مدح شیخی — بما فیه المکارم کالآلی
ورؤیته السعادة غیر شک — من الله الولی ذی الجمال
واستدعیه ان یلقی علی — سدا انوار مشحون الوصال

کتبه ونظمه

العبد الفقیر الی الله محمد خواجه شریف، شیخ الحدیث
بالجامعة النظامیة بحیدرآباد، دکن فی ۲۱ رمضان المبارک
۱۴۱۷ھ ۱۹۹۷م یوم الخمیس

مولانا محمد خواجہ شریف صاحب حیدرآباد کے باشندے اور جامعہ نظامیہ کے فارغ التحصیل ہیں فراغت کے بعد جامعہ نظامیہ ہی میں آپ مدرس ہو گئے تھے کچھ عرصہ بعد ان کو حضرات علماء دیوبند کے طرز پر حدیث پڑھنے کا شوق ہوا اور اسی جذبہ کے تحت ایک سال کی بلا تنخواہ رخصت لے کر مدرسہ امینیہ میں داخلہ لیا اور مرتب ملفوظات سے بہت زیادہ استفادہ کیا اسی عقیدت و محبت کی بنا پر یہ تقریظ تحریر فرمائی ہے۔ اس وقت آپ جامعہ نظامیہ میں شیخ الحدیث ہیں اور راہ طریقت میں حضرت مرتب دامت برکاتہم کے خلیفہ و مجاز ہیں۔ ادام اللہ فیوضہم علیہ۔ آمین۔

(مولوی حافظ) سید اختر حسن بن حضرت العلامہ سید مشہود حسن
(فاضل دارالعلوم دیوبند)